

**LOS CONFLICTOS SOCIALES EN LA ZONA DE
ÇUKUROVA DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS DE LA
REPÚBLICA DE TURQUÍA SEGÚN LA TETRALOGÍA DE
MEMED EL FLACO DE YAŞAR KEMAL**

El caso concreto de los bandoleros

Tesis de Doctorado

MARÍA JESÚS HORTA SANZ

Directora: Dra. Carmen Ruiz Bravo-Villasante
Co-director: Dr. Rafael Carpintero Ortega

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid

1 RESUMEN

Esta tesis analiza los conflictos sociales reflejados en la tetralogía de *Memed el Flaco* del escritor turco Yaşar Kemal, cuyo relato comienza en los momentos posteriores a la creación de la República de Turquía y se alarga durante unos diez años, una época especialmente decisiva para el nuevo país que acababa de surgir de la guerra de Liberación. Los capítulos iniciales del trabajo ofrecen una panorámica general de la estructura social de Turquía en esos años y el núcleo de la investigación analiza la elección por parte de Yaşar Kemal de un arquetipo propio de la literatura popular, el bandolero generoso, para encarnar al campeón solitario que lucha contra las injusticias surgidas por el paso de una sociedad rural a otra más capitalista. Pero el tópico del bandolero social no es algo exclusivo de Turquía sino que es asimismo un prototipo cercano a muchos otros pueblos y literaturas, incluida la española, y ha sido sistematizado por el historiador británico E. Hobsbawm.

2 ABSTRACT

This dissertation analyses the social conflicts reflected in the tetralogy of *Memed, My Hawk* [*İnce Memed* in Turkish] written by Yaşar Kemal, whose narration begins right after the declaration of the Turkish Republic and extends a few decades, which is a particularly decisive period for the new country, that has just completed the war of independence. The first chapters of the work offer a general panorama of the social structure of Turkey in those years, and the core of this research analyses the choice made by Yaşar Kemal of an archetype of the popular literature, the generous brigand to embody a lone champion who fights against injustices emerging during the transition from a rural society into a more capitalistic one. The stereotype of the social brigand, however, is not exclusively a Turkish phenomenon, but it is more or less the same prototype for many other cultures and literatures, including the Spanish, which has been systematised by the British historian, E. Hobsbawm.

3 Palabras clave

Turquía
Literatura contemporánea
Conflictos sociales
Bandoleros
Yaşar Kemal

ÍNDICE GENERAL

1. <u>Introducción</u>	p. 7
1.1. <i>La literatura social</i>	p. 12
1.2. <i>Yaşar Kemal (Kemal Sadık Göğçeli): vida y obras. Proceso de escritura de Memed el Flaco</i>	p. 26
1.3. <i>Historia de Çukurova</i>	p. 50
1.3.1. El Imperio Otomano y Çukurova	p. 51
1.3.2. Guerras (Primera Guerra Mundial y Guerra de Liberación) y primeros años de la República	p. 67
2. <u>Conflictos sociales en Memed el Flaco</u>	p. 72
2.1. <i>Grupos sociales</i>	p. 72
2.1.1. Nómadas	p. 74
2.1.2. Campesinos	p. 77
2.1.3. Notables y funcionarios del estado	p. 102
2.1.3.1. Notables	p. 102

2.1.3.2. Funcionarios	p. 119
2.1.4. Fuerzas de seguridad	p. 136
2.2. <i>Grupos Religiosos</i>	p. 154
2.2.1. Religión oficial	p. 157
2.2.2. Religión popular	p. 172
2.3. <i>Bandoleros</i>	p. 183
2.3.1. Origen del término	p. 184
2.3.1.1. Etimología en turco	p. 184
2.3.1.2. Etimología en español	p. 187
2.3.2. El concepto de “bandolero social”	p. 194
2.3.3. Causas del bandolerismo	p. 203
2.3.3.1. Causas socio-económicas	p. 208
2.3.3.2. Causas geográficas	p. 216
2.3.3.3. La relación con el contrabando	p. 218
2.3.3.4. Los problemas en las comunicaciones	p. 223

2.3.3.5. La edad	p. 233
2.3.3.6. La marginación	p. 234
2.3.3.7. Las revueltas “celali”: origen histórico del bandolerismo en la Anatolia oriental	p. 239
2.3.3.8. Causas del bandolerismo en <i>Memed el Flaco</i>	p. 245
2.3.3.8.1. <i>Los que buscan ser ricos y famosos y/o tener poder</i>	p. 246
2.3.3.8.2. <i>Los obligados por circunstancias adversas</i>	p. 251
2.3.3.8.2.1. Los que evitan el servicio militar	p. 253
2.3.3.8.2.2. Los expropiados por otros campesinos	p. 268
2.3.3.8.2.3. Los expropiados por los agás	p. 270
2.3.3.8.3. <i>Los vocacionales</i>	p. 283
2.3.3.8.4. <i>Los asociales</i>	p. 287
2.3.4. Características del “bandolero social”	p. 296
2.3.4.1. Las cualidades necesarias en un bandolero en <i>Memed el Flaco</i>	p. 296
2.3.4.2. Características de los bandoleros según Hobsbawm	p. 304

2.3.4.2.1. <i>Víctima de una injusticia y corrector de abusos</i>	p. 304
2.3.4.2.2. <i>Ladrón de ricos, generoso con los pobres</i>	p. 306
2.3.4.2.3. <i>Usa la violencia de forma “justa”</i>	p. 308
2.3.4.2.4. <i>Su vuelta a la comunidad</i>	p. 312
2.3.4.2.5. <i>Tiene el amor del pueblo</i>	p. 319
2.3.4.2.6. <i>Su muerte se debe a la traición</i>	p. 325
2.3.4.2.7. <i>Es invisible e invulnerable</i>	p. 329
2.3.4.2.8. <i>No es un rebelde contra el Estado</i>	p. 341
2.3.4.3. Aspecto físico: real y figurado	p. 353
2.3.4.4. Los impostores	p. 375
2.3.4.5. El nombre de los bandoleros	p. 386
2.3.5. Bandidos	p. 397
2.3.6. El papel de la mujer	p. 399
2.3.7. Bandoleros históricos en <i>Memed el Flaco</i>	p. 419
2.3.7.1. Çakırcalı Mehmet Efe (1872-1911)	p. 429

2.3.7.1. Los que lucharon en la Guerra de Liberación	p. 432
2.3.8. Bandoleros legendarios en <i>Memed el Flaco</i> : Köroğlu	p. 451
2.3.9. Aspectos económicos del bandolerismo	p. 453
2.3.9.1. Ropa	p. 473
2.3.9.2. Equipo	p. 504
2.3.10. El final del bandolerismo	p. 515
2.3.11. La creación del mito	p. 533
3. <u>Conclusión</u>	p. 559
4. <u>Bibliografía</u>	p. 571
5. <u>Anexos</u>	p. 589
5.1. <i>Canciones sobre Memed el Flaco</i>	p. 589
5.2. <i>Mapas y Fotos</i>	p. 593
6. <u>Índice onomástico</u>	p. 594

*Kurt bunalırsa köye iner,
Kul bunalırsa dağa çıkar.*

(“Cuando el lobo no aguanta más, baja al pueblo;
cuando el siervo no aguanta más, se echa al monte”)
[Proverbio turco, cit. en Yetkin, S., 1996: 1].

Ovalar padişahın, dağlar bizimdir.

(“Las llanuras son del sultán, las montañas son nuestras”)
[Viejo dicho de los bandoleros turcos, cit. en Yetkin, S., 1996: 179].

1. Introducción

Durante los años veinte la literatura de Turquía estuvo dominada por los principios del nacionalismo turco que acababa de ganar la guerra de Liberación¹. Esta ideología asignaba a los campesinos del país, que habían hecho posible el levantamiento contra las Potencias y el sultán, todas las cualidades que conformaban la identidad “turca”, algo separado por igual del otomanismo y del Islam. De ahí que el nuevo centro cultural se alejara de la vieja capital, Estambul, para centrarse en Anatolia. Pero ese filorruralismo de las primeras décadas de la República tenía más de teórico que de real. En los años cuarenta los cambios producidos y los graves problemas aún sin resolver llevaron a algunos escritores a separarse de la doctrina dominante. Como consecuencia de ello, surgiría un nuevo tipo de literatura que pretendía ser más realista. Al mismo tiempo, un cierto número de autores relacionó el ideal campesino propuesto por el kemalismo con las teorías marxistas dando lugar a la corriente narrativa que se conoce generalmente con el nombre de “literatura campesina”. A partir de entonces la literatura turca estuvo influida por la temática rural y a menudo llena de un fuerte compromiso político. Pero este movimiento sirvió para que la sociedad urbana fuera consciente de las terribles condiciones que se vivían en el campo y que la política oficial tendía a ocultar o a minimizar mientras continuaba desdeñando a los mismos campesinos que ensalzaba desde las tribunas públicas. El *boom* del ruralismo no se limitó a la novela:

¹ Traduzco así el término *Kurtuluş Savaşı* que los historiadores turcos utilizan para nombrar el levantamiento originado a partir de 1919 en contra de las Potencias ocupantes del Imperio Otomano y que terminaría con la disolución del antiguo estado y la instauración de la República en 1923.

también hubo un auge de la poesía popular (especialmente de los romances de los bardos tradicionales, los *âşık*, que poco a poco se irían transformando en una especie de “canción protesta”) y en la pintura y el cine [Gökalp, 1997: 24-25].

Yaşar Kemal no formó parte por completo de esa corriente campesina porque nunca circunscribió sus relatos a los principios ideológicos marxistas (a pesar de ser un militante convencido) y procuró siempre ofrecer la verdadera y cruda realidad, desligada del mero mensaje político, aunque no por eso menos crítica. Pero inevitablemente, tanto por su origen como por sus ideas, participó en la tendencia literaria general de su época. Yaşar Kemal admite que las ideas marxistas han sido las que le han enseñado a ver la realidad en la que vive de una forma objetiva; pero siempre ha insistido en que nunca le ha interesado utilizar esa ideología en su obra literaria [Kabacalı, 1992: 69]. Por el contrario, a menudo ha declarado que su mundo creativo se basa fundamentalmente en la literatura popular turca y en los grandes clásicos [Kabacalı, 1992: 61-62 y 65]. Considero que la intención de Yaşar Kemal fue elaborar una novela de calidad que hablara de la realidad del país; en ningún momento pretendió participar en el desarrollo del discurso nacionalista turco (del que se aparta con frecuencia) ni erigirse en una especie de historiador del punto de vista del pueblo (como parece opinar S. Ersavcı), ni tampoco hacer una llamada a la rebelión. Por eso no debería ser visto como un “autor comprometido” (definición que él mismo suele rechazar en el sentido habitual del término puntualizando que es “comprometido” en tanto que pretende describir de una forma honrada al ser humano, separándose de cualquier tipo de doctrina o prejuicio [Kabacalı, 1992: 69]). Sus narraciones supusieron una inestimable llamada de atención sobre situaciones terribles aún no solucionadas por el nuevo régimen.

La visión en la literatura de los cambios sociales producidos durante el paso del Imperio Otomano a la República de Turquía es un aspecto que apenas ha sido estudiado en España hasta ahora. Aquí la referencia a Yaşar Kemal resulta inevitable no sólo porque es uno de los novelistas modernos más importantes de Turquía, sino además porque en sus obras suele tratar ese tema ampliamente. Las razones por las que he elegido la tetralogía de *Memed el Flaco* dentro de toda su creación son varias. La primera, la más evidente, es que al hallarse traducida al español [vid. *infra*, 1.2., pp. 36-37], resulta accesible; asimismo es su novela más conocida y la que le otorgó un reconocimiento internacional. Además, la acción se sitúa precisamente en los convulsos primeros años de la República y nos habla de campesinos que ya han dejado de existir: cuando Yaşar Kemal escribe su novela han cedido su lugar a una nueva generación marcada por la fuerte evolución de finales de los cuarenta, que está produciendo enormes cambios en el mundo rural [Gökalp, 1997: 24]. Un segundo motivo es que su trama se centra en la figura del bandolero, grupo social inadaptado por naturaleza pero que en esa época es también, y hasta cierto punto, el símbolo de los conflictos sociales que se están produciendo y suelen ser éstos los que provocan su separación de la comunidad. Por otro lado, la figura del bandolero facilita la comparación con procesos similares vividos en España que pueden proporcionarnos una mejor comprensión de la génesis del fenómeno. En este sentido resulta inevitable la referencia a la clasificación establecida por E. Hobsbawm, no sólo porque ya se ha convertido en un paradigma clásico en ese tema sino porque también partió de una base ideológica marxista.

Quizá la mejor expresión de los motivos para usar la tetralogía de *Memed el Flaco* para un estudio de los cambios sociales en Anatolia durante el paso al régimen republicano sea lo que aduce Konur Ertop en su artículo titulado “Okuduğumuz ve

Okumadığımız Yaşar Kemal”:

El novelista profundiza con su obra [se refiere a *İnce Memed*. MJ Horta] en los desarreglos sociales, los conflictos de intereses y la explotación que se vivieron en la etapa de formación de la nueva Turquía, aunque sus efectos se extendieran a lo largo de las siguientes décadas [Ertop: 188].

El ciclo de *İnce Memed* es una epopeya moderna que nos relata las hazañas de un héroe que no es un dios, ni siquiera un semidios o un arrojado general, sino un mero bandolero. Al contrario de lo que piensa S. Ersavcı, no creo que sea una novela histórica al uso, tal y como ella lo interpreta, porque no utiliza la Historia como tema, aunque sí podamos vislumbrarla a través del relato. Yaşar Kemal se preocupó sobre todo por centrarse en el aspecto social, algo muy característico de toda su producción. Sin embargo, el libro tampoco es un canto a la rebelión contra la sociedad feudal y su protagonista en ningún momento pretende acabar con el sistema establecido. Lo que resalta en la tetralogía es la supremacía la comunidad por encima del individuo (una característica muy fuerte todavía en la Turquía actual). Pero en ella se incluyen también rasgos psicológicos propios de cada personaje, lo que hace que la individualidad tenga igualmente cabida en el relato. Yaşar Kemal siempre ha insistido en que para él las epopeyas clásicas tampoco son obras carentes de personalidades y emociones (y pone como ejemplo el episodio de *La Ilíada* en que el rey Príamo visita a Aquiles para recuperar el cadáver de Héctor) aunque tiendan al arquetipo que facilita la identificación del auditorio [Gökalp, 1997: 26-27]. Por eso se siente muy honrado cuando alguno de sus conocidos le llama “*Homerosoğlu Yaşar Kemal*” [Yaşar Kemal, el hijo de Homero] [Kabacalı, 1992: 63] y los críticos califican la tetralogía de *Memed el Flaco* de “epopeya”. Para él es, también, una forma de enlazar con la larga tradición de literatura mitológica y popular turca de la que es un buen conocedor y en la que se apoyó para

escribir algunos aspectos de esta novela. No obstante, lo fundamental del libro será la obligación imperiosa que el protagonista siente por solucionar los problemas de los otros, una responsabilidad que, en realidad, no nace de sí mismo sino que le viene impuesta desde fuera. Su lucha no es, pues, la consecuencia de los agravios personales recibidos sino el resultado de una serie de factores sociopolíticos que tienen lugar en un momento especialmente cambiante y que están transformando la sociedad rural turca en un mundo diferente. La nueva sociedad expulsa a los que no saben o no pueden adaptarse convirtiéndolos en proscritos.

1.1. La literatura social	p. 12
1.2. Yaşar Kemal (Kemal Sadık Göğçeli): vida y obras. Proceso de escritura de Memed el Flaco	p. 26
1.3. Historia de Çukurova	p. 50
1.3.1. El Imperio Otomano y Çukurova	p. 51
1.3.2. Guerras (Primera Guerra Mundial y Guerra de Liberación) y primeros años de la República	p. 67

1.1. La literatura social

La primera corriente literaria de importancia en Turquía tras la independencia se conoce con el nombre de *Millî Edebiyat* [Literatura Nacional] y comenzó a aparecer a partir de 1925, aunque la mayoría de los libros empezarían a publicarse hacia 1931-1932 [Kudret, 1990: 14]. Durante la guerra de Liberación (1919-1923) muchos de los intelectuales del país habían apoyado a las tropas lideradas por Mustafa Kemal y, aunque la creación del nuevo estado no fue del gusto de todos, en general saludaron con júbilo la ruptura con el régimen anterior. Sin embargo, mientras que algunos consideraban esa ruptura poco radical, para otros lo era en extremo. Estas diferencias supusieron el distanciamiento de determinados intelectuales de los centros de decisión

político-culturales republicanos e incluso la persecución de algunos de ellos, en su mayoría izquierdistas, como Nâzım Hikmet [vid. Anexos, 5.2.: foto 001] o Sabahattin Ali [vid. Anexos, 5.2.: foto 002]. De cualquier forma, la gran mayoría acabarían colaborando con entusiasmo con la República y apoyarían con sus obras la independencia nacional, primero, y el florecimiento de una literatura centrada en la patria y la ideología nacionalista después [Carpintero, 1998: 61]. La *Millî Edebiyat* no sólo se veía como una forma nueva de hacer literatura y de utilizar una lengua en pleno proceso de evolución, sino como una especie de misión ideológico-política y por eso la mayoría de los autores se situaron dentro de la doctrina dominante [Moran: 12]. El objetivo fundamental era crear una nueva identidad nacional y separarse de todo lo anterior [Andaç, 1998: 176]. Este período abrió la puerta a una serie de innovaciones importantes que hicieron que la literatura turca se enriqueciera: junto al realismo (tanto en temas como en estilo), aparece una temática más centrada en Anatolia (en tanto que parte fundamental del nuevo estado, aunque seguiría habiendo muchas obras ambientadas en Estambul) y el uso de un turco “puro” (es decir, alejado de la artificialidad del otomano y vuelto hacia la lengua popular). Asimismo, se pretende seguir las corrientes en boga en la Europa de esos años. La mayoría de los autores eran de Estambul o vivían allí, pertenecían a familias con una posición desahogada y habían recibido una buena educación por lo cual tendían a describir la realidad más cercana a sus ambientes y a interpretar el resto a través de ese prisma [Kudret, 1990: 12-13]. Paralelamente se estaba realizando una profunda reforma lingüística y la educación estaba en plena transformación para convertirse en nacional, obligatoria, gratuita y laica [Carpintero, 1998: 72 y 74-75]. Los esfuerzos por ofrecer una educación primaria a todo el país se reflejaron en una campaña masiva de formación de profesores y desembocarían años después (1940) en la creación de los *Köy Enstitüleri* [Institutos

Campesinos] [Kudret, 1990: 12] cuyo objetivo era formar en comunidades autosuficientes a jóvenes de ambos sexos escogidos en los pueblos para que luego volvieran a sus lugares de origen a impartir la educación básica a los niños de esas zonas [vid. Anexos, 5.2.: fotos 003a y 003b]. Se partía de la base de que un profesor salido del campo tendría más facilidades para amoldarse de nuevo a la vida allí tras su licenciatura, mientras que uno llegado desde una ciudad contaba con grandes inconvenientes para desarrollar su labor, entre otros, el escaso conocimiento de la vida rural (esta política se conoció con la expresión de “*köyden alma-köye gönderme*” [extracción y reenvío a los pueblos]). El resultado fue francamente importante: en un corto período de tiempo unos diecisiete mil jóvenes entre 17 y 18 años siguieron durante cinco años cursos específicos de secundaria y técnicas agrícolas y aprendieron nociones básicas de sanidad y servicios sociales. Pero su vuelta a los pueblos a los que pertenecían o a otros cercanos no resultó tan positiva como se pensaba. Los ex-alumnos de los *Köy Enstitüleri* mostraban claras tendencias democráticas que no cuadraban con el talante de los terratenientes ni con el de las autoridades. Su apoyo al campesinado pobre y su falta de temor ante las presiones de los poderosos les hizo pronto granjearse fama de “comunistas”. Otros les vieron como misioneros del partido único, en tanto que propagadores de su ideología. Estos choques serían la verdadera causa del fin de la experiencia en 1950 [Türkoğlu: 220-224; Çetin: 228-230].

Los grandes cambios producidos durante las dos primeras décadas de la República pondrían las bases necesarias para la posterior evolución de la literatura². A

² Soliman Salom explicaba, por ejemplo, que entre los años 1930 y 1940 un pequeño grupo de autores puso las bases que llevarían no sólo a la creación de una nueva poesía turca nacional sino al cambio en la forma de pensar y de sentir del público que la recibía, alejándose tanto de la mera imitación

partir de los años cuarenta, tras la muerte de Atatürk y el comienzo de la II Guerra Mundial, el país pasa por unos años difíciles: la neutralidad en la guerra es conseguida a duras penas y sólo a cambio de enormes esfuerzos económicos. Se moviliza a un millón de hombres y se dobla el presupuesto de defensa al mismo tiempo que Turquía se convierte en un foco importante de contrabando y corrupción difícil de controlar. La escasez de mano de obra y de alimentos y la alta inflación llevan a la aprobación de una serie de leyes especiales que suponen el embargo de capital a particulares, especialmente a los miembros de las minorías, lo que, a su vez, produce mayores desajustes sociales. En este momento es cuando comienzan a despuntar una serie de escritores que ya no están tan condicionados por las ansias ideológicas y pedagógicas de los anteriores (a pesar de que muchos de ellos sean contemporáneos suyos) y que pretenden acercarse a la verdadera realidad del país. La nueva corriente es conocida con el nombre de *Yeni Edebiyat* [Nueva Literatura] y en ella la protagonista indiscutible será Anatolia, pero ahora se abordan problemas hasta entonces ignorados o cubiertos con una capa de romanticismo, como es la grave situación en el campo. También se abandonan los personajes marginales de las ciudades para centrarse en problemas sociales más generales: se habla de la emigración del campo a la ciudad y del choque socio-cultural que este movimiento supone; de la mala situación de las clases media y baja de las ciudades, en tanto que trabajadores y profesionales empobrecidos hasta extremos inauditos; etc. Renuncian al tono patriótico típico hasta entonces y, poco a poco, irán abriendo el camino al realismo social. Se da asimismo una gran importancia al uso del *öz türkçe* [turco puro], la nueva lengua salida de la reforma lingüística. Tal

a Occidente como del localismo excesivo y convirtiéndose así, por tanto, en obras verdaderamente universales [Salom: 13-14].

vez influya en esta evolución el hecho de que la mayoría de los nuevos escritores son personas que se dedican ya profesionalmente a la literatura (mientras que en la *Millî Edebiyat* solían ser funcionarios a sueldo del estado o vivían de otra ocupación) y esto les hace ser más independientes y críticos con el poder, lo cual también les llevará a vivir en condiciones extremas la mayoría de las veces [Kudret, 1990: 16; Carpintero, 1998: 76-77; 95-97 y 110-113].

Al terminar la II Guerra Mundial Turquía está inmersa en una fuerte crisis económica y es presionada para democratizar su vida política, lo que desembocaría en un limitado multipartidismo. Los planes quinquenales y el anhelado proyecto de reforma agraria intentarán solucionar en la medida de lo posible la desastrosa economía, sin grandes avances, y la inclusión del país en el Plan Marshall lo convertirá en el fiel aliado de los EE.UU. en la zona. La fundación del Partido Democrático (DP) (en enero de 1946) vino a recoger las quejas de los propietarios campesinos y los terratenientes sometidos a la reforma agraria pero también las de los pequeños comerciantes e industriales que sufrían una excesiva presión estatal y reclamaban una liberalización de la economía [vid. Anexos, 5.2.: foto 004]. El DP se nutrió asimismo de todos aquéllos que opinaban que la revolución kemalista había ido demasiado lejos en determinados asuntos, como el religioso. El Partido Republicano del Pueblo (CHP)³ por su parte, decidido a no perder apoyos, evoluciona hacia una mayor democratización de la vida

³ Fundado por el propio Atatürk el seis de diciembre de 1922, su nombre original era *Halk Fırkası*. El 10 de noviembre de 1924 pasó a denominarse *Cumhuriyet Halk Fırkası* y más tarde *Cumhuriyet Halk Partisi* (mayo de 1935).

pública; pero la mayoría de los votantes no confía ya en su capacidad de adaptación, como se demuestra en las elecciones generales de 1950, donde el DP gana por mayoría de forma sorprendente para todos (un 53% de los votos para el DP frente a un 39% para el CHP, lo que suponían, respectivamente, 396 y 68 diputados). La opinión pública recibe los resultados con gran entusiasmo aunque, desgraciadamente, pronto se verá de nuevo traicionada. En palabras del propio Yaşar Kemal:

Cuando el Partido Democrático ganó las elecciones generales en 1950 todo el mundo pensó que por fin llegaría de verdad la democracia al país. Pero hasta el golpe militar de 1960 lo único que ocurrió fue un aumento desproporcionado del fascismo más duro [Yaşar Kemal/ Bosquet: 127].

Los primeros cuatro años en el poder del DP suponen un respiro para la población, harta de una economía de subsistencia, gracias a la puesta en práctica de ambiciosos planes de desarrollo rural e industrial (aunque la industria pesada quedaría un tanto relegada). La bonanza económica se deja ver en la subida del nivel de vida; pero, por otra parte, está surtiéndose de las reservas de divisas del país, que pronto quedarán exhaustas. Uno de los objetivos primordiales del partido era hacer prosperar los cultivos agrícolas y mejorar la productividad gracias a la mecanización, lo cual, en teoría, debía repercutir en el progreso del campesinado; sin embargo, sólo consiguió reforzar la hegemonía de los terratenientes sobre los agricultores. En el segundo mandato del DP la deuda externa es ya escandalosa, el empobrecimiento de la clase media ha tocado fondo y las relaciones entre patrones y campesinos llevan a una proletarianización de estos últimos y a una deshumanización de las condiciones generales de trabajo. Así pues, la política económica de los años 1950-60, a pesar de sus aparentes éxitos iniciales, no hizo más que ahondar los graves problemas rurales. El descontento de las masas es bien patente. El partido reaccionará entonces con la represión total de

cualquier oposición y un aumento del peso de la religión en la vida diaria (en un intento por atraerse a las personas más conservadoras). Todo ello propiciará el golpe de estado del 27 de mayo de 1960 [Moran: 11; Carpintero, 1998: 106-110; Naci, 1981: 262; Andaç, 1998: 184-185].

El realismo social se manifiesta con toda su fuerza en la literatura turca en esos años difíciles en que el DP llega al poder. Es, pues y hasta cierto punto, una consecuencia de las condiciones socio-económicas del momento. Algunos estudiosos opinan, incluso, que el cambio a una nueva forma de hacer literatura no vino dado por una transformación en el estilo sino por la introducción de una temática diferente que irrumpió en el ambiente intelectual únicamente por motivos políticos [Korat: 322]. Esta corriente aparecerá hacia 1950 y dominará el panorama literario, sobre todo en prosa, hasta casi 1980. Los primeros escritores republicanos que habían apoyado con pocas fisuras al estado dejan el puesto a una nueva generación que ha sufrido un fuerte desencanto con respecto a los ideales kemalistas: se piensa que la revolución iniciada por Atatürk no ha conseguido sus objetivos sociales. Y dado que los ejemplos más injustos de esa situación se estaban produciendo en el campo, es lógico que muchas de sus obras se centraran en él. Pero lo importante no será que la acción se desarrolle en las ciudades o en los pueblos sino lo que nos cuentan: cómo se vive y cómo actúan de verdad las gentes que residen en ellos. Ya no se ve esa realidad desde un punto de vista distorsionado, como pasaba con los autores que vivían en Estambul y percibían el campo como algo lejano, por ejemplo; ahora son escritores nacidos y criados en los mismos pueblos los que nos hablan de ellos con todo tipo de detalles (por lo que muchos críticos denominan a la producción en prosa de esos años *Anadolu Romanı*, es decir, “novela de Anatolia” [Moran: 7; *vid. infra*, 2.3.4.2.8., p. 344]). Los ideólogos del

partido único habían postulado para Turquía “una sociedad sin clases”; pero la realidad, especialmente la de los campesinos que vivían bajo el yugo de los notables sin derecho *de facto* a acogerse a las leyes, no coincidía con esa imagen positiva de los discursos oficiales. La vida en los pueblos era un drama continuo [Dino: 39-40] y los nuevos intelectuales nacidos en ellos intentarán comprender y explicar a través de sus escritos la realidad de ese mundo. Se abordan todos los aspectos de la vida rural de forma verídica y descarnada y se tratan temas como los problemas por la posesión de las tierras, los altercados entre los campesinos, las presiones de los gendarmes y burócratas, la influencia de los religiosos reaccionarios, las relaciones de los campesinos con los terratenientes y los comerciantes, la mecanización del campo, el paso de una situación prácticamente feudal a un capitalismo duro, la forzosa emigración a las ciudades, etc. [Kudret, 1990: 17; Carpintero, 1998: 135].

Dentro de la tendencia general del realismo social hubo asimismo una serie de escritores que, siguiendo postulados más socialistas o comunistas, otorgaron una enorme importancia al compromiso político. Para ellos la identidad turca se encontraba en un conjunto de virtudes de las gentes de los pueblos de Anatolia, de ahí que pretendieran revalorizar y dignificar sus formas de vida [Gökalp, 1998: 16]. Sus obras cuestionaban las estructuras sociales del estado y postulaban la necesidad de conseguir una justicia social para todos. Este tipo de literatura se conoce habitualmente como *Köy Edebiyatı* [Literatura Campesina] dado que se centró en las injusticias rurales. Lo primordial en ella es el “mensaje” que implica: la literatura es sólo un medio para conseguir el objetivo deseado, a saber, hacer despertar a la población y movilizarla contra las injusticias. Por eso tal vez la mayoría de estos libros acabaron convertidos en estereotipos exagerados y repetitivos (por lo demás también bastante utópicos) carentes

de realismo [Moran: 15]. Esta literatura hizo asimismo un mayor uso de los relatos folclóricos, algo habitual en toda la literatura social turca de la época pero más aún entre los miembros de ese marxismo-nacionalista, que veían en las leyendas y cantos populares himnos políticos de protesta confeccionados por el mismo pueblo. Eso supondría la inclusión de muchos elementos místicos y gnósticos, generalmente de herencia aleví. Aunque el uso de dichos elementos se debió también al hecho de que muchos intelectuales marxistas de la época pertenecían a familias alevíes, las cuales fueron desde el principio de la República las más ardientes defensoras del kemalismo y el laicismo [Gökalp, 1998: 17]. Casi todos los autores del *Köy Edebiyatı* eran también de origen campesino y una alta proporción se había formado en los *Köy Enstitüleri* (a pesar de la corta vida de esta institución, muy limitada a partir de 1947 y definitivamente cerrada en 1954). El libro que supuso el despertar de este tipo de literatura fue *Bizim Köy* [*Nuestro Pueblo*] (1950), una recopilación de diversos artículos y cartas escritos por Mahmut Makal [vid. Anexos, 5.2.: foto 005] a partir de 1948 para la revista *Varlık*. En ellos relataba sus experiencias como un jovencísimo maestro de escuela en la aldea de Nurgöz (cuando llegó allí tenía tan sólo diecisiete años), hablaba del día a día de los pueblos y de sus carencias básicas y llamaba la atención sobre el hecho de que el partido en el poder poco o nada había hecho hasta la fecha para mejorar la situación de los campesinos, que seguían viviendo como en tiempos otomanos. Makal mezclaba en la narración observaciones sacadas de su vida en Nurgöz con momentos de su infancia y adolescencia en su pueblo de origen, Demirciköy (ambos situados cerca de Aksaray) y expresaba con un lenguaje directo y un estilo tragicómico la realidad del campo. Su idea fue luchar contra esa imagen idealizada que se tenía de los pueblos en las ciudades y entre la intelectualidad de la República pues no sólo no era auténtica sino que resultaba especialmente dañina ya que impedía que el campo recibiera la ayuda que

necesitaba con urgencia [Makal: 43]. El libro tuvo una amplia acogida y marcó profundamente a los escritores de su generación [Makal; Necatigil, 1978: 77; Carpintero, 1998: 159; Naci, 1981: 262; Moran: 15; Dino: 44]. Curiosamente no era la primera obra literaria que aparecía bajo ese mismo título; pero el libro que Cahit Bağenc había publicado con ese nombre (también en 1948) alimentaba aún el halo romántico y utópico de los pueblos turcos y se centraba en la visión impuesta por la revista *Kadro* (que seguía los dictados del CHP), cosa que Makal abandonaba por completo. Makal ahondó en las carencias básicas del mundo rural sin hacer poesía y orientando la mirada del lector de una manera casi cinematográfica [Tütengil: 211-212]. El propietario de *Varlık*, Yaşar Nabi, lo explicaba así:

Creo que la cuestión del desarrollo del campo turco es nuestro problema fundamental. Sólo a partir de ahí llegará la liberación. Y por lo que respecta al estado de esta causa, en primer lugar necesitamos conocer el campo. *Nuestro Campo* constituye el primer paso para seguir ese camino [cit. en Tütengil: 209].

Makal rompió con un silencio de siglos que no miraba o no quería ver una verdad demoledora. Yaşar Kemal ha dicho que él siempre se ha sentido como el primer verdadero escritor, después de Mahmut Makal, que ha sido capaz de captar esa realidad y contarla⁴. Otra obra representativa de la *Köy Edebiyatı* será *Sarı Traktör* (1958) de Talip Apaydın en la que se relata la llegada de una de estas máquinas a una pequeña aldea y las consecuencias que conlleva [Necatigil, 1978: 320].

⁴ GÖKALP, Altan (1981): “Yaşar Kemal ve Türk Halk Epopesi”, entrevista a Yaşar Kemal publicada en el suplemento de *Le Monde* el 04.10.1981.

En cualquier caso, también en los primeros años de la República hubo un interés lógico por los temas populares, aunque desde un punto de vista muy diferente. En primer lugar, aumentaron enormemente las obras con argumentos nacionales y locales (de ahí la inclusión de Anatolia como tema de la nueva producción literaria, motivo casi inexistente en la literatura otomana); y, después, se potenció la recopilación, conservación y divulgación de la literatura popular, hasta entonces despreciada. Sin embargo, la influencia de estas fuentes folclóricas en la producción de la *Millî Edebiyat* fue prácticamente inexistente, mientras que, a partir de los años cincuenta, los romances, leyendas, etc. desempeñarán un papel fundamental en la composición de muchos libros, valorada por algunos escritores tanto o más que otras fuentes [Moran: 13-15]. En los primeros años de la República aparecieron también algunas obras centradas ya en el tema rural. Así por ejemplo Yakup Kadri Karaosmanoğlu [vid. Anexos, 5.2.: foto 006] había introducido en 1932 el tema del atraso campesino en su novela *Yaban* [*El extraño*], aunque de forma indirecta⁵. Ese mismo año Sabahattin Ali

⁵ El protagonista del libro es un oficial de la reserva que ha perdido un brazo durante la I Guerra Mundial y que abandona Estambul tras la ocupación de las fuerzas aliadas instalándose en un pequeño pueblo. La situación allí le impresiona por su atraso pero no logra establecer relaciones con la gente del lugar que le consideran un extraño, casi un extranjero (de ahí el título de la novela). Poco después el ejército griego ocupa la zona y tanto él como los campesinos sufrirán las consecuencias. El diario del protagonista será descubierto más tarde por las tropas turcas que llegan al pueblo después de la batalla de Sakarya para investigar los abusos cometidos durante la ocupación [Necatigil, 1978: 389]. Yakup Kadri analiza el campo desde la perspectiva de un joven educado en la capital y, a pesar de aprovechar el momento para describir el pésimo estado de cosas, su objetivo fundamental era exponer las difíciles relaciones entre aldeanos e intelectuales, entre los pueblos y la ciudad [Kudret, 1987: 178-180; Dino: 35-36].

comenzaría a publicar por entregas *Kuyucaklı Yusuf* [*Yusuf el de Kuyucak*] en la revista *Yeni Anadolu* aunque quedaría a la mitad y no vería la luz al completo hasta 1936-7 (editada también por capítulos, esta vez en el periódico *Tan*) [vid. Anexos, 5.2.: foto 007]. Esta novela será la auténtica precursora de la literatura de corte social, la que inaugura un nuevo tipo de temática [Moran: 8 y 17] y, en palabras de Fethi Naci, constituye una verdadera “tragedia moderna” [cit. en Kudret, 1990: 73]⁶. Ali, tomando como modelo el “buen salvaje” de Rousseau y la filosofía que potenciaba la vuelta a la naturaleza, elaborará un relato lleno de oposiciones: la ciudad frente al campo, el hombre artificial frente al natural, la degeneración frente a la inocencia, la lujuria frente al amor, etc. El muchacho del pueblo (puro, inocente, sencillo) se siente triste y completamente solo en la ciudad y el único motivo por el que permanece allí es el amor que siente hacia su hermana adoptiva. Su lucha contra los ricos y poderosos que pretenden quitarle ese refugio parece terminar con la huida de los jóvenes; pero, en realidad, sólo le llevará a una mayor soledad y dolor cuando su mujer sea asesinada. Al mismo tiempo Yusuf será ya un personaje definido, a pesar de que comienza la novela

⁶ La acción se desarrolla en 1903 en el pueblo de Kuyucak, en la zona del Egeo. El niño Yusuf queda huérfano a corta edad tras una incursión de bandoleros en su aldea y es recogido por el prefecto de la ciudad de Nazilli. Criado allí junto a la hija del matrimonio, va al colegio pero, tras aprender la educación más básica, decide abandonar la escuela. Se enamora de su hermanastra mientras su padre adoptivo se convierte en un jugador alcohólico lleno de deudas. Uno de los acreedores del padre forzará un plan para casarse con la hija a cambio de liquidar sus deudas. Pero Yusuf y uno de sus amigos lograrán impedirlo. Eso provocará la furia del acreedor que asesinará al amigo de Yusuf, sin llegar a ir a la cárcel gracias a sus influencias y sobornos. Finalmente, Yusuf decidirá escapar con su novia y casarse con ella mientras permanecen escondidos en un pueblo. Pero poco después la muchacha morirá en un altercado con sus perseguidores y Yusuf escapará a las montañas. [Necatigil, 1978: 253-254].

buscando su propia identidad y la termina sin haberla encontrado aún. El acercamiento de Sabahattin Ali a la problemática rural no partía, pues, de una perspectiva marxista sino que la distancia entre los tiranos y malvados poderosos y el pueblo pobre y sencillo se basaba en esa loa romántica del noble salvaje [Moran: 18-35; Kudret, 1990: 75]. Este libro de Sabahattin Ali, además, no sólo constituyó un antecedente importante para la literatura social realista centrada en el campo sino que introdujo en la novela moderna turca un tema bastante habitual hasta entonces en el folklore: el de la rebeldía [Dino: 38].

Fueron los escritores del realismo social los que supieron ampliar y enriquecer esa temática rural y convertirla en algo verdaderamente original introduciendo un nuevo punto de vista, alejado de los sentimentalismos de los primeros años de la República [Moran: 14]. Yaşar Kemal es uno de los autores que se pueden enmarcar con más facilidad dentro de esa corriente. Desde el punto de vista del estilo es un autor clásico; sin embargo, ha sabido introducir elementos legendarios propios del folclore popular logrando dar un aire realista a sus obras. Rompe con las utopías rurales románticas y conforma un escenario crudo contado mediante una prosa muy poética. Sus libros supondrán un punto de inflexión en la novela turca, de ahí su gran popularidad y la enorme influencia que ha tenido sobre otros autores [Korat: 322-324]. Para algunos críticos, como Fethi Naci [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 008], es quizás el escritor más representativo del realismo social y, al mismo tiempo, el más original pues lo fundamental para él no es tanto describir una situación necesitada de cambios rápidos e intensos sino hablar de una realidad concreta situada en un momento y un lugar determinados que para muchos es aún desconocida en toda su especificidad pero que también evoluciona, aunque de manera lenta y difícil de percibir [Naci, 1981: 269 y

482]. Fethi Naci opina asimismo que uno de los valores más importantes de la obra de Yaşar Kemal es que ha sabido transformar el uso del elemento rural en las novelas: hasta entonces era un componente decorativo que servía de marco a la narración; pero Yaşar Kemal convierte a los campesinos en el centro de sus obras, se ocupa de sus vidas y de su mundo interior, y nos los presenta tal y como son en realidad, sin ningún tipo de idealización [Naci, 1981: 293-296; Naci, 1990: 125]. De ahí que no sólo nos muestre sus aspectos positivos, también sus miedos, rencores, envidias y traiciones, así como la forma que tienen de evolucionar al ir cambiando poco a poco la economía y el país en el que viven. Pero lo más importante es que, para él, la gente y la tierra van unidas. Las novelas y cuentos de Yaşar Kemal suelen transcurrir en la región de Çukurova (literalmente “la llanura hueca”, nombre actual de la antigua Cilicia) o en la zona de los montes Tauro, el territorio donde nació y que tan bien conoce, y contienen una problemática de dimensiones muy amplias: el paso repentino al capitalismo moderno, los nuevos terratenientes, el choque entre las costumbres orientales y occidentales y entre las distintas ideologías, los antiguos y nuevos mitos, la destrucción de la naturaleza, etc. Pero se podría decir que el motivo fundamental que guía sus narraciones es las transformaciones que se producen en una sociedad rural de corte tradicional al verse incorporada a la fuerza y rápidamente al mundo moderno [Dino: 46]. Sus ideas políticas no le llevaron a construir una literatura enfocada a transmitir un mensaje ni encerrada en unos moldes rígidos, como pasaba en la *Köy Edebiyatı*. Antes bien, aunque él mismo se considera una “persona comprometida” y opina que sus obras también lo son, el sentido que Yaşar Kemal da a esta expresión es un tanto diferente al habitual. Para él no podemos limitarnos a una serie de teorías o espacios concretos, lo importante es fomentar la libertad de las personas y su creatividad sin ningún tipo de cortapisas. Ése es el verdadero mensaje del marxismo [Kabacalı, 1992: 68-69].

1.2. *Yaşar Kemal (Kemal Sadık Göğçeli): vida y obras. Proceso de escritura de Memed el Flaco.*

La familia de Yaşar Kemal era originaria del pueblo de Ernis, en la zona del lago Van, donde vivían muchos armenios, turcomanos y kurdos. Su padre, İsmail Sadık bey, pertenecía a la tribu kurda de los Luvan que, dos generaciones antes del nacimiento del escritor, había emparentado con la turcomana de los Kızıkan. En la primavera de 1915, tras la ruptura del frente oriental por los rusos, su tío paterno, en tanto que jefe de los Luvan, decidió conducir a toda la tribu hacia Çukurova para salvarles del peligro de la guerra. En aquellos momentos había una gran cantidad de refugiados de esa zona, muchos de ellos eran kurdos y la mayoría se instalaron en Konya, Antep, Urfa, Diyarbakır... aunque los hubo que llegaron hasta la costa del Egeo. Los Luvan tuvieron que cruzar por el camino algunas zonas desérticas en muy malas condiciones, lo que produjo un alto número de muertos en la tribu, entre otros muchos de los parientes del escritor [Yaşar Kemal: 15-19 y 26; Kabacalı, 1997: 30]. Cuando llegaron a la población de Kadirli, la familia se encontró en tierra extraña y sin ningún medio de subsistencia. Muchas casas y tierras de la ciudad acababan de ser dejadas por los armenios y estaban siendo redistribuidas entre la población. Pero a Sadık bey no le pareció correcto quedarse con ninguna de ellas. Así fue como acabaron en el pueblo de Hemite, que por aquel entonces pertenecía a la circunscripción de Kadirli (mientras que en la actualidad forma parte de la de Osmaniye). Por el camino, recogieron a un muchacho a punto de morir de inanición que tenía numerosas heridas causadas por los chacales. Se llamaba Yusuf. La familia lo llevó al médico y lo acogió rápidamente. La madre de Yaşar Kemal, Nigar Hatun [vid. Anexos, 5.2.: foto 009], logró convencer a su marido para que aceptara vender un rico cinturón, regalo de su hermano, con cuyo dinero podrían al

menos instalarse y comenzar a vivir [Kabacalı, 1997: 33-34]. Gracias al dinero que obtuvieron de la venta pudieron salir adelante y, poco a poco, acabarían reuniendo una respetable cantidad de bienes. El escritor nació en la aldea de Hemite [*vid.* Anexos, 5.2.: fotos 010a y 010b] en 1923, año de la proclamación de la República (por eso su padre le llamó Kemal), aunque en sus documentos aparece por error la fecha de 1926. El pueblo no pasaba de las sesenta familias, todas de origen turcomano, que habían sido obligadas a asentarse en esa zona en 1865 tras la revuelta del bey Kozanoğlu [Yaşar Kemal/ Bosquet: 32; *vid. infra*, 1.3.1., pp. 65, nota 23]. Su familia era la única kurda pero eso no le hizo sentirse nunca discriminado. Él comenzó hablando kurdo, entre otras cosas porque el turco de sus mayores era bastante deficiente; no obstante, pronto pasó a responderles en turco y a dominar mejor ese idioma que su lengua materna. A la edad de tres años se quedó tuerto del ojo derecho cuando a su tía se le resbaló el cuchillo con el que estaba sacrificando un cordero [Kabacalı, 1997: 43]. Un día, cuando tenía unos cuatro años y mientras acompañaba a su padre durante sus rezos en la mezquita, Yusuf asesinó a Sadık bey por motivos desconocidos. A partir de entonces el niño Kemal comenzó a tartamudear, problema del que no pudo recuperarse hasta los doce años. Sólo cuando cantaba o recitaba lograba superarlo. Su tío paterno, Tahir, se casó con su madre, a la que convirtió en su segunda esposa, y acabó siendo la verdadera figura paterna para Kemal pues sus recuerdos del real son bastante difusos. Pero la situación económica de la familia comenzó a resentirse: su tío consumió en cuatro años la herencia del hermano y pronto acabaron sumidos en la pobreza [Yaşar Kemal/ Bosquet: 34-35 y 44-45; Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1075].

Yaşar Kemal recuerda algunos otros hechos importantes de su niñez, como el exilio a Adana de algunos notables de la tribu por haber colaborado con la revuelta del

jeque Sait en 1925 [*vid. infra*, 2.3.4.2.8., p. 347, nota 156]. Pero una de las cosas que más le impresionaba de pequeño eran las historias sobre sus parientes bandoleros. Según él, todos los hombres de la familia de su madre y muchos familiares de su padre habían sido bandoleros, aunque al que mejor recuerda es a su tío materno Mahiro porque su madre lo mencionaba a menudo y solía cantarle las coplas que circulaban en su honor. Mahiro fue el jefe de una partida famosa que recorrió toda la Anatolia oriental y algunas partes de Irán hasta que un día fue cercado por los gendarmes y hecho prisionero con todos sus hombres. Mientras estaba en la prisión de Van logró cavar un túnel que sólo usó él al no lograr convencer a los suyos de que se metieran dentro. Murió al ser tiroteado cuando se alejaba de la prisión y su cadáver fue colgado de un árbol a las puertas de la ciudad como escarmiento [Yaşar Kemal/ Bosquet: 33-34 y 113; Gürsel, 2000: 108]. Por aquel entonces en Çukurova había muchos bandoleros en las montañas y cuatreros en las llanuras. Incluso algunos *âşık* [bardos] ejercían también de contrabandistas de tabaco. Muchos bandoleros y contrabandistas acudían a casa de la familia de Kemal para refugiarse por las noches antes o después de cruzar los montes Tauro y allí aprovechaban para relatar sus aventuras. A veces se quedaban durante una temporada escondidos en el pajar y él se ocupaba de llevarles la comida. Al escribir la novela de *İnce Memed* Yaşar Kemal recordaría las conversaciones interminables que mantenía con esos hombres y utilizaría sus conocimientos sobre ellos para aderezar el relato [Yaşar Kemal/ Bosquet: 76; Gürsel, 2000: 109].

Desde pequeño Kemal siente verdadera adoración por los romances populares e incluso parece querer seguir la profesión de bardo, cosa que a su madre no le gusta en absoluto. Se convierte en un experto recitador y en el pueblo comienzan a conocerle como *âşık Kemal* [el bardo Kemal] [*vid. infra*, 2.3.3.8.4., pp. 288-290] o *Deli Kemal*

[Kemal *el Loco*] [*vid. infra*, 2.3.4.5., pp. 396]. Varios trovadores le ofrecerán incluso llevarle de aprendiz, pero él no está muy seguro aún de qué quiere hacer con su vida. De esta época le viene su enorme interés por la literatura popular, que sería el tema de su primer trabajo como escritor profesional. A los nueve años decide que quiere aprender a leer: ha visto cómo el buhonero que ha llegado a Hemite anota en un cuaderno las deudas de los campesinos para que no se le olviden y piensa que él también debería escribir los romances que ha aprendido, así como las canciones que cantan las mujeres (en su mayoría elegías sobre familiares o bandoleros muertos). Logra que el maestro de su amigo Mehmet acepte enseñarle y juntos van a sus clases, en el vecino pueblo de Burhanlı, durante un año. Al siguiente acude a la escuela primaria de Kadirli [*vid. Anexos*, 5.2.: foto 011], donde su profesor es Abdullah Zeki bey, poeta y folclorista. Cuando llega el momento de empezar la escuela secundaria, Zeki bey organiza una especie de colecta entre los ricos del pueblo para proporcionarle la posibilidad de continuar su educación; pero tanto el propio Kemal como su familia se niegan a aceptar el dinero. Su tío le regala el único novillo que queda en la casa para que lo venda y con el importe llegue a Adana donde, trabajando durante todo el verano, podrá ahorrar lo suficiente para el curso. Yaşar Kemal decide, además, ahorrarse el billete y caminar los ciento cinco kilómetros que separan Kadirli de Adana. La ciudad le deslumbra con su tendido eléctrico, el cine...⁷ Nada más llegar se pone a trabajar en una fábrica de desmoche de algodón, donde también duerme. Gracias a eso logra el dinero suficiente

⁷ La descripción que hace de sus primeras impresiones sobre Adana se parece mucho a la que, en el primer tomo de la tetralogía, hará Dursun, el peón de Abdi que enseña a Memed *el Flaco* [I, 3, p. 27] y también recuerda a “la ciudad” a la que van Memed y su amigo Mustafá ya de adolescentes [I, 7, pp. 65-67].

para la matrícula y el material escolar necesario de ese año. El resto de los cursos continuará trabajando. Algunos veranos ejerce también de vigilante de huertos o cosecha el algodón. En 1939 acaba el último curso y dos años más tarde recibe su diploma. A partir de entonces ejerce multitud de trabajos: aprendiz de zapatero, vigilante de las conducciones de agua, conductor de tractores, secretario de una granja de algodón, jornalero en el campo, profesor suplente, etc. [Yaşar Kemal/ Bosquet: 35-40 y 46; Kabacalı, 1997: 46 y 50-57].

A partir del segundo curso de la escuela secundaria la mayoría de sus amigos son socialistas y líderes obreros, pero el ambiente en Adana no les es muy propicio esos años y habitualmente son acusados de “comunistas” y “espías”. Al mismo tiempo, algunos agás⁸ de la zona favorecen la represión en su contra. Así es como empezará su largo recorrido por diferentes penitenciarías. En 1943 es arrestado por primera vez y permanece en la cárcel de Adana unos quince días antes de ser rescatado por su amigo Abidin Dino⁹ (al que había conocido hacía poco y que estaba exiliado allí con su mujer y su hermano Arif como consecuencia de su oposición al estado de excepción

⁸ Para los términos turcos que ya están admitidos en el español (como agá, bey o bajá) he seguido las normas establecidas en nuestra lengua con respecto a la sufijación y acentuación. En el resto de los casos, las palabras aparecerán en cursiva.

⁹ Pintor y escritor (1913-1993), hermano del poeta y también pintor Arif Dino, procedía de una familia noble otomana. Recibió una excelente educación en Ginebra, París y el Robert College de Estambul. Artista vanguardista, tuvo diversos problemas con la justicia a causa de sus tendencias comunistas [Edebiyatçılar Ansiklopedisi, I: 326-327]. Abidin Dino sería uno de los grandes apoyos de Yaşar Kemal. También colaboró con él en algunas obras; por ejemplo, hizo las ilustraciones para la edición original de *La furia del monte Ararat*.

proclamado durante los años de la II Guerra Mundial) [vid. Anexos, 5.2.: fotos 012a, 012b y 012c]. Nadie se atreve a contratarle de nuevo. Su casa es vigilada y a menudo la policía hace registros sorpresa. Le empiezan a llamar *komünist kör Kemal* [el comunista tuerto Kemal]. De nuevo es arrestado y permanece tres meses en la cárcel de Kozan. Entonces, el director de la Casa del Pueblo de la zona le coloca por un tiempo de ordenanza en la biblioteca de uno de los terratenientes locales, Ramazanoğlu, donde comienza a leer gran cantidad de clásicos turcos y occidentales y donde descubre la mitología griega, que luego influirá enormemente en su mundo creativo. Años después el propio Yaşar Kemal reconocería:

Si uno de mis pies está en Anatolia, el otro está en el mundo. Las culturas se nutren entre ellas. Es necesario alimentarse de las culturas del mundo pero primero hay que conocer las propias fuentes [Oral, Zeynep (1988): “Edebiyatımızda On İnsan Bin Yaşam, 5, Yaşar Kemal”, en *Milliyet Sanat Dergisi Eki*; cit. en Kudret, 1990: 407].

También lee volúmenes de historia otomana y empieza a tomarse en serio sus estudios como folclorista. Escribe poemas que consigue publicar en la revista de la misma Casa del Pueblo de Adana, *Görüşler*, en algunas otras, como *Kovan*, *Millet*, *Ülkü* y *Beşpınar* y en periódicos como *Türksözü*, *Yeni Adana* y *Vakit*. En el mismo 1943 aparece, publicado por la Casa del Pueblo, su primer libro: *Ağıtlar. I [Elegías. I]*¹⁰, una recopilación de elegías populares. Poco después conoce al poeta, cuentista y novelista Raşit Kemali Ögütçü, posteriormente célebre por su pseudónimo, Orhan Kemal, que

¹⁰ Para los títulos de las obras de Yaşar Kemal he puesto la traducción directa del nombre turco cuando no han sido publicados en español, a pesar de que en otras lenguas han aparecido con nombres diferentes.

acaba de llegar a Adana tras haber pasado una temporada en la cárcel de Bursa junto a Nâzım Hikmet [vid. Anexos, 5.2.: foto 013]. Pronto se convertirá, junto con el matrimonio Dino, en su mentor. Orhan Kemal será el primero en leer sus cuentos [Yaşar Kemal/ Bosquet: 99; Gürsel, 2000: 97; Kabacalı, 1997: 38-39 y 61-68; Edebiyatçıları Ansiklopedisi, II: 1076].

En 1946 marcha al servicio militar y es destinado primero al hospital de Kayseri y después al de Talas. Allí lee a Nâzım Hikmet y escribe sus primeros relatos: el cuento “Pis Hikaye” [“Una historia fea”], el relato largo “Kızamık” [“El sarampión”] y el primer capítulo de una novela titulada *Demir Çarık* [Abarca de hierro]. De todos estos escritos tan sólo logró conservar el primero; los demás desaparecieron en diferentes registros policiales de su casa. Al acabar la milicia, se va a Estambul y trabaja durante unos meses como revisor de contadores de gas ciudad. Tras volver a Adana en 1948 escribe el cuento “Bebek” [“El recién nacido”] y algunos otros más. En 1950 es detenido de nuevo, esta vez por pertenecer al Partido Comunista y ser uno de los creadores de su filial en Çukurova. Por entonces trabajaba como *arzulhaci* [escritor de instancias, escribano] en un puesto de la plaza del mercado de Kadirli. Tras unos días en la prisión de la ciudad, donde es sometido a tortura, se le juzga en Kozan y es enviado a la cárcel. La situación con la que se encuentra allí es verdaderamente mala: hambre, pésima higiene, mucho calor, malos tratos, etc. Tras ser acuchillado por un antiguo bandolero que también estaba preso, le conceden la libertad condicional. Como la policía ha obligado a cerrar su antiguo lugar de trabajo, se instala como escritor de instancias ambulante pero la presión es muy fuerte (continuamente hacen registros en su casa y se llevan cualquier papel que encuentran, con lo que le desaparecen algunas de las novelas que estaba escribiendo) y empieza a temer por su vida [Yaşar Kemal/

Bosquet: 47-52; Kabacalı, 1997: 69-70; Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1075-1076].

Por aquel entonces Abidin Dino, ya de vuelta en Ankara con su mujer, le ofrece recomendarle al director del periódico *Cumhuriyet* de Estambul, Nadir Nadi, y le da dinero para que pueda llegar a la ciudad. Yaşar Kemal se presenta en Estambul y se instala en un chamizo del parque de Gülhane pero durante meses no logra contactar con el director del diario y empieza a perder las esperanzas. Finalmente es recibido por Nadir bey y éste decide contratarle para la sección de Noticias Nacionales. Le encarga escribir una serie de reportajes sobre diferentes regiones de Turquía a cambio de un sueldo de mil quinientas liras (toda una fortuna para él) [Yaşar Kemal/ Bosquet: 54-60].

También es entonces (1951) cuando hablan de la necesidad de firmar dichos artículos con otro nombre. El suyo, Kemal Sadık Göğçeli, podría resultar perjudicial para ambos: la policía les obligaría a expulsarle del diario por sus antecedentes comunistas. Así fue como se creó el pseudónimo de Yaşar Kemal. La policía no descubrió la verdadera identidad del periodista hasta 1953; para entonces ya era bastante famoso, pero aun con eso intentaron presionar a la empresa para que lo despidieran, aunque sin éxito. Yaşar Kemal recorrió toda Turquía en diferentes medios de transporte y escribió una colección de reportajes acerca de todo tipo de temas que tuvieron bastante éxito. En uno de los primeros, en Diyarbakır, aprovechó para visitar el pueblo original de su familia, Ernis, donde aún le quedaban algunos parientes. En 1953 conoce a Thilda Serero, una sefardí nieta de un bajá, médico jefe del sultán, e hija de un importante banquero. Es una mujer culta que domina varios idiomas y que acaba de entrar a trabajar en la sección de Política Internacional del *Cumhuriyet*. Ambos coinciden en sus ideas comunistas y pronto iniciarán una vida en común que, en cualquier caso, no es fácil: Thilda abandona al poco su trabajo y el sueldo de Yaşar Kemal no les alcanza siquiera para lo indispensable.

En 1952 empieza a publicar sus cuentos en la serie “Relatos Turcos” de la editorial *Varlık*. El director de la editorial, Yaşar Nabi, había comenzado esa serie en 1948 con un volumen de cuentos de Sait Faik; llegó a publicar dieciocho en total y pronto se convirtió en una de las colecciones sobre escritores contemporáneos turcos más importante del momento. Poco después publicará el cuento “Bebek” por entregas en el periódico y, luego, su primer libro de ficción: *Sarı Sıcak* [*El calor amarillo*]. Le seguirá el cuento “Teneke” [“Las latas”], también por entregas. Mientras, Thilda comienza a ejercer como traductora [Kabacalı, 1997: 96 y 104].

Yaşar Kemal ha relatado en varias ocasiones que comenzó a esbozar en su cabeza el primer tomo de *İnce Memed* [*El Halcón*] entre los años 1946 y 1947. Cuando llegó a Estambul en 1951 aún no había escrito una sola línea de la novela pero sabía cómo quería que fuera. Por aquel entonces estaba bastante necesitado de dinero y, un guionista de cine al que acababa de conocer, le propuso que hiciera con esa idea el guión para una película a cambio de tres mil liras. Tras redactarlo en un mes, no logró volver a contactar con él y decidió dar la oportunidad por perdida. Poco después, comentando su desengaño con el editor del periódico *Cumhuriyet*, le explicó que, de todas formas, había decidido volver a su plan original y escribir una novela. Pero necesitaba financiación. Así fue como el periódico se comprometió a facilitarle un avance de mil liras (más las mil ochocientas que obtendría al entregarla) a cambio de publicar la obra. Yaşar Kemal la redactó rápidamente durante el invierno de 1953; sin embargo, y a pesar de que a menudo confiesa que le resultó fácil porque ya la tenía muy pensada, el resultado no debió de satisfacerle por completo, por lo que intentó que saliera con otro pseudónimo. Al negarse la dirección del periódico, abandonó su trabajo allí e intentó venderla a otras publicaciones, sin éxito. Finalmente tuvo que comerse su

orgullo y volver al *Cumhuriyet*, donde salió con su nombre y por entregas entre 1953 y 1954. Al poco tiempo de comenzar los capítulos, llegó una orden de Ankara en la que se obligaba al diario a suspender la publicación. Pero las cosas pudieron arreglarse: el abogado de la empresa editorial examinó la obra en compañía del autor y sugirió la eliminación de un pequeño fragmento; tras la correspondiente censura, el asunto se solucionó sin mayores problemas¹¹. En 1955 aparecía como libro en dos tomos (los dos correspondientes a lo que hoy en día es el primer volumen) en la editorial Çağlayan, la primera editorial turca que hizo libros en formato de bolsillo con tapas de plástico y que los distribuía a través de los quioscos de periódicos [vid. Anexos, 5.2.: foto 014]. La novela se agota rápidamente pero poco después la editorial desaparece por desavenencias entre los socios. En 1956 el libro recibe el prestigioso premio de novela de la revista *Varlık* lo que, aparte de colaborar a engrandecer la reputación de Yaşar Kemal como buen escritor (en el jurado que le elige se encuentran autores fundamentales de la literatura turca como Yakup Kadri Karaosmanoğlu o Ahmet Hamdi Tanpınar [vid. Anexos, 5.2.: foto 015]), le hace famoso en todo el país y le supone un importante respiro económico. Pronto se convertiría en la novela más leída y estimada en Turquía. Todo eso hizo que la opinión que el propio escritor tenía de su obra fuera evolucionando [Yaşar Kemal/ Bosquet: 67-72; Kabacalı, 1997: 96-108] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 16a, 16b, 16c y 16d].

¹¹ Desgraciadamente, en ningún lugar se explica con exactitud cuál era ese fragmento ni se dice en qué consistía su “peligrosidad”. En cualquier caso, sabemos que fue repuesto a la novela cuando ésta vio la luz como volumen independiente [Kabacalı, 1997: 102].

En 1956 aparece también *Üç Anadolu Efsanesi* [*Tres leyendas de Anatolia*], otra vez un libro sobre literatura popular en el que recoge y reescribe las tradiciones sobre los personajes populares Koroğlu, Karacaoğlu y Alageyik. La historia relativa a Karacaoğlu había aparecido primero por entregas en el *Cumhuriyet* con dibujos de Münif Fehim en una especie de cómic [Ünlü/ Özcan: 243; Kabacalı, 1997: 108]. Pero el enorme éxito de *İnce Memed* se convierte en un castigo: durante largo tiempo se siente incapaz de escribir ninguna otra novela y cae en una profunda depresión. El hallazgo repentino de algunas hojas que creía perdidas desde su época de Kadirli le devuelve la pasión por la escritura. Eran el borrador de una nueva novela y con ellas como base acabará en 1959 *Ortadirek* [*El pilar central*], que también se publicará primero por entregas en el periódico y como libro independiente un año más tarde. Será el primer volumen de una trilogía llamada luego *Dağın Öte Yüzü* [*Al otro lado de la montaña*]. Los otros dos tomos aparecerían respectivamente en 1963 (*Yer Demir Gök Bakır* [*La tierra hierro, el cobre cielo*, dicho que se utiliza para referirse a una situación desesperada]) y en 1969 (*Ölmez Otu* [*Mala hierba nunca muere*]) [Kabacalı, 1997: 110-112; Ünlü/ Özcan: 240-241; Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1077].

En 1957 *İnce Memed* se publica en Bulgaria, primero en una traducción al búlgaro y luego en el turco original, y en 1959 es traducido al ruso en la U.R.S.S., en ambos países gracias a la ayuda de Nâzım Hikmet. A finales del cincuenta y seis se difunde la noticia de que la UNESCO ha decidido patrocinar la traducción al inglés y francés del libro (la primera de manos de Edouard Roditi, famoso crítico literario y pariente lejano de Thilda, y la segunda por parte de Güzin Dino), que se ponen a la venta en 1961. A partir de entonces todas las traducciones de sus obras al inglés serán hechas por su mujer y las francesas por Münevver Andaç, ex-esposa de Nâzım Hikmet.

Por las mismas fechas la novela aparece de nuevo en las librerías turcas a través de otra editorial, Remzi Kitabevi. Poco después la versión inglesa es galardonada con el premio a “una de las mejores seis novelas” del PEN Club. Esta traducción será el punto de inflexión en su carrera como literato y la que le marque verdaderamente: en Inglaterra se convierte pronto en un *bestseller* y permanece durante largo tiempo en las listas de los más vendidos. Yaşar Kemal siempre ha confesado que *ilk doğru dürüst para da o zaman elime geçti* [ésa fue la primera vez que gané dinero como es debido]. Luego se tradujo a muchos otros idiomas: alemán, checo, rumano, húngaro, italiano, portugués, neerlandés, armenio, hindi, sueco, persa, finés, danés, etc. [Yaşar Kemal/ Bosquet: 72; Kabacalı, 1997: 108-110]. La primera versión española data de 1962. Fue publicada con el título de *El Halcón*¹² por la editorial barcelonesa Caralt con traducción de Domingo Manfredi Cano y Alfonso Ruiz García a partir de la versión en inglés. Esta editorial sacaría a la calle también el segundo tomo, *El Retorno del Halcón*, traducido (también desde el inglés) por J. L. Álvarez y René Zapata en 1979. La traducción directa del turco debería esperar hasta 1997 en que de nuevo la UNESCO se compromete a financiarla. Saldría a la calle con el mismo nombre que en 1962 pero publicada ahora por Ediciones B y traducida del original por Rafael Carpintero Ortega. El segundo tomo aparecería un año después y a éste le seguirían el tercero, *La Sombra del Halcón*, en 1999, y el cuarto, *El último combate del Halcón*, en 2000, todos en la misma editorial y por el mismo traductor [vid. Anexos, 5.2.: foto 017].

¹² Este nombre se inspiró en la traducción inglesa cuyo título fue *Memed, my Hawk* [vid. *infra*, 2.3.4.5., pp. 394-395].

En 1964 la compañía americana de cine Fox compró los derechos para hacer una película: Stanley Mann escribió el guión y se decidió que Joseph Losey sería su director. Pero la censura turca no se mostró de acuerdo con el guión y prohibió que la película se rodara en el país, por lo que el proyecto quedó empantanado. En 1978 el actor Peter Ustinov intentó relanzarlo y negoció con el gobierno de entonces, dirigido por Bülent Ecevit, la posibilidad de filmar en Turquía, pero también sin éxito (Yaşar Kemal explica que le extrañó la negativa de Ecevit, al que siempre había considerado un hombre liberal hasta entonces. Pero parece ser que el gobierno dio su visto bueno al guión y que esta vez la “orden de prohibición” llegó de la Jefatura del Estado Mayor). Ése fue el motivo por el cual la película no se pudo rodar finalmente hasta 1983 y en Yugoslavia, ya bajo el gobierno de Turgut Özal. Sin embargo, tampoco entonces fue posible distribuirla en Turquía y tan sólo llegaron en un principio copias piratas [Yaşar Kemal/ Bosquet: 127].

Yaşar Kemal continuó trabajando para el *Cumhuriyet* hasta 1963 en que fue despedido por motivos políticos mientras estaba en Cambridge. Un año antes había entrado a formar parte del Comité Ejecutivo del Partido de los Trabajadores de Turquía (TİP). La situación en el país tras el golpe de estado del 27 de mayo de 1960 era bastante tensa y especialmente peligrosa para los comunistas. El periódico vio removidos sus cimientos con la detención de algunos de sus editores y periodistas más destacados, la expulsión de otros muchos y el abandono de su propio director Nadir Nadi (hijo y heredero del fundador, Yunus Nadi [vid. Anexos, 5.2.: foto 018]). Yaşar Kemal se quedó así sin trabajo de nuevo. Afortunadamente este hecho coincidió con el enorme éxito de ventas de *İnce Memed* en Inglaterra y, a partir de entonces, se hizo lo suficientemente conocido tanto en su propio país como en el extranjero como para

poder sobrevivir gracias a sus novelas. De todas formas, siempre ha añorado su época de reportero y suele comentar que podría haber sido un célebre periodista de haber seguido en la profesión. Para entonces el matrimonio ha podido instalarse en una casa comprada a través de una cooperativa en Basıncıköy, una zona de las afueras de Estambul que por aquella época estaba bastante despoblada pero cercana al pueblo de pescadores de Menekşe adonde van a menudo [Yaşar Kemal/ Bosquet: 103-105; Kabacalı, 1997: 78-95 y 112-113].

En las elecciones generales de 1965 el TİP consigue quince diputados y Yaşar Kemal se entrega a su labor de militante [vid. Anexos, 5.2.: fotos 19a, 19b y 19c]. Al mismo tiempo, funda en 1966 junto con el crítico literario Fethi Naci el semanario *Ant* [*Juramento*], que defiende la ideología del partido. Por esas fechas es llevado a juicio de nuevo varias veces (en tanto que uno de los responsables de la revista) a causa de diferentes artículos. Dos años más tarde el partido crea asimismo la editorial *Ant*, entre cuyos directores se encuentra su propia mujer. Pero sus protestas antisoviéticas por la invasión de Checoslovaquia en 1969 le llevan a separarse del TİP y de las publicaciones que le representaban, lo mismo que a Thilda, y a dedicarse por entero a la literatura [Kabacalı, 1997: 116-122; Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1076]. Sin embargo, cuando el 12 de marzo de 1971 se produce el ultimátum del Estado Mayor al gobierno del país y los militares pasan a controlar la situación, sus ideas políticas volverán a traerle problemas. El TİP es uno de los primeros partidos en ser disuelto y hay una fuerte campaña de arrestos de personas con orientaciones más o menos izquierdistas. Se configuran listas de “sospechosos” y Yaşar Kemal se encuentra siempre en ellas. Por ese motivo, e intentado evitar mayores perjuicios, decide entregarse. Permanece un mes detenido, sin ser juzgado ni acusado de nada, en el cuartel de Davutpaşa y después es

puesto en libertad. Pocos días después es detenido de nuevo, juzgado y condenado a dieciocho meses de cárcel por la aparición de “propaganda comunista” en la revista *Ant*, aunque finalmente el Tribunal de Apelación suspendería la pena. Pero no puede evitar los continuos registros de su casa. También Thilda es juzgada y condenada a cuatro meses de cárcel, como muchos otros escritores e intelectuales del país [Rubiol: 307-310; Kabacalı, 1997: 122-128].

Estos graves inconvenientes no le impiden seguir publicando: en 1969 aparece la segunda parte de *İnce Memed*; en 1970 *Ağrıdağı Efsanesi* [*La furia del monte Ararat*], una novela corta al estilo de las leyendas antiguas; un año después *Binboğalar Efsanesi* [*La leyenda de los montes Tauro*]; en 1972 aparece como libro la biografía novelada del famoso bandolero Çakırcalı Mehmet Efe, que había salido ya es por entregas en 1956 en el *Cumhuriyet* [vid. *infra*, 2.3.7., p. 420]; en 1973 *Demirciler Çarşısı Cinayet* [*El asesinato en el mercado de los herreros*] y en 1975 *Yusufçuk Yusuf* [*Yusuf el tórtola*] (ambas novelas formaron luego la dilogía conocida con el nombre de *Akçasazın Ağaları* [*Los agás de Akçasaz*]) ; *Yılanı Öldürseler* [*Si mataran a la serpiente*], *Al Gözüm Seyreyle Salih* [*Toma mis ojos y mira, Salih*] en 1976 y, un año después, un relato para niños titulado *Filler Sultanı ile Kırmızı Sakallı Topal Karınca* [*El rey de los elefantes y la hormiga roja barbuda y coja*]; finalmente, en 1978, aparecen *Allahın Askerleri* [*Los soldados de Dios*], *Kuşlar da Gitti* [*También los pájaros se fueron*] y *Deniz Küstü* [*El mar se enojó*]. Su popularidad fuera de las fronteras turcas aumenta inmensamente, sobre todo en los países escandinavos, y comienza a sonar su nombre como candidato al premio Nobel. En 1973 participa en la formación del Sindicato de Escritores Turcos y durante los años 1974 y 1975 desempeña la función de Secretario General del mismo. Pero los problemas políticos y la represión en Turquía le llevan a decantarse por el

exilio voluntario: teme ser un objetivo para los numerosos grupos terroristas de extrema derecha que han asesinado ya por esas fechas a varios intelectuales importantes. En octubre de 1978 se instala con su mujer en París, donde comienza a escribir el primer tomo de *Kimsecik* [*Nadie*], nombre que luego tomaría la trilogía completa, por lo que este primer volumen pasaría a llamarse *Yağmurcuk Kuşu* [*El pájaro chorlito*]. Pero no se siente cómodo y cuatro meses después están en Suecia [vid. Anexos, 5.2.: foto 020]. Viven en una casa a las afueras de Estocolmo donde el escritor logra por fin encontrar la paz necesaria para acabar la novela, que no saldría a la venta hasta 1980, y empezar rápidamente el segundo tomo titulado *Kale Kapısı* [*La puerta del castillo*]. Empieza a envolverle la añoranza por Turquía y decide volver. Ni siquiera el golpe de estado del 12 de septiembre de 1980 le hará cambiar de parecer. La represión que genera el golpe se ceba en miles de personas y le afecta primero en tanto que miembro del sindicato de escritores. También llega hasta sus obras, algunas de las cuales son consideradas “un insulto para la raza, religión y lengua turcas” y “una forma de potenciar el separatismo kurdo”. Sin embargo, muchas de las causas abiertas contra él acaban siendo sobreseídas. No obstante, en 1996 es juzgado y condenado a veinte meses de cárcel y 500 mil liras de la época por un artículo periodístico en el que criticaba la ley antiterrorista vigente y solicitaba un desenlace pacífico para el problema kurdo en el este. Afortunadamente, el tribunal decidiría retrasar la pena y no ponerla en práctica a no ser que reincidiera en el mismo delito en el plazo de dos años [Ünlü/ Özcan: 242-247; Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1076-1078; Kabacalı, 1997: 122, 129-137 y 144-162].

Mientras tanto, Yaşar Kemal se dispone a recoger los frutos de toda una vida literaria. Cada vez se le conceden mayores honores y distinciones internacionales, tanto a él como a sus libros, su popularidad en el extranjero es ya incontestable, es invitado a

numerosos congresos... En su país de origen, a pesar de la situación, también es galardonado: en 1982 obtendrá, por ejemplo, el premio del público de la Feria del Libro de Estambul. Y sigue escribiendo. En 1982 aparece *Hüyükteki Nar Ağacı* [*El granado que está en Hüyük*], dos años más tarde la tercera parte de *İnce Memed* y tres después, la cuarta. En 1985 publica el segundo tomo de *Kimsecik* que había escrito en Suecia y en 1991 el tercero: *Kanın Sesi* [*La voz de la sangre*]. Luego inicia una nueva trilogía, la última por el momento, titulada *Bir Ada Hikâyesi* [*La historia de una isla*] con *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana* [*Mira, el agua del Tigris es sangre*] en 1997. En 2002 aparecerán los dos volúmenes restantes: *Karınca'nın Su İçtiği* [*Cuando bebió la hormiga*] y *Tanyeri Horozları* [*Los gallos del alba*]. Algunas de sus obras han sido llevadas al teatro y al cine (además de *İnce Memed*) en diferentes versiones y nunca ha dejado de escribir ensayos sobre diversos temas de la literatura popular turca [Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1078-1079] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 021a, 021b, 021c, 021d y 021e].

* * *

Las obras más importantes de Yaşar Kemal, la primera de las cuales sería *İnce Memed*, se sitúan en la región de Çukurova y nos hablan de las gentes que allí viven. El hecho de haber nacido y haberse criado en esa misma zona hace que el autor escriba sobre algo que conoce muy bien. El propio escritor confesaba en una entrevista que “es imposible escribir sobre una realidad sin haberla vivido”¹³. La acción comienza en la tetralogía hacia 1925 y acaba aproximadamente en 1937. Pero desde la publicación del

¹³ KUTLAR, Onar (1976): “Sanatçının 24 Saati. Yaşar Kemal”, artículo publicado en el periódico *Cumhuriyet* el 16.10.1976 [cit. en Kudret, 1990: 407].

primer tomo en 1955 hasta el último transcurrieron treinta y dos años. Entre el primero y el segundo pasaron unos quince años, lo mismo que entre el segundo y el tercero. Únicamente hay poca diferencia de tiempo entre la aparición del tercer volumen y el cuarto (Yaşar Kemal lo explica diciendo que temía hacerse demasiado viejo para poder acabar la novela [Yaşar Kemal/ Bosquet: 120]). El escritor comenzó a escribir la tetralogía con veinticuatro años (en el primer tomo el protagonista tiene al final unos veinte, por lo que sus edades iban más o menos parejas) y la terminó con más de sesenta (cuando Memed no ha pasado de los veinticinco) [Yaşar Kemal/ Bosquet: 162].

Con *İnce Memed* Yaşar Kemal nos relata la historia de la codicia de los agás y los beyes por la tierra fértil de Çukurova, una zona pantanosa y prácticamente deshabitada hasta principios del siglo XX que, tras los asentamientos forzosos de los nómadas, fue desecada y roturada y se transformó en una de las regiones más productivas del país [vid. Anexos, 5.2.: fotos 22a, 22b y 22c]. Al acabar la guerra de Liberación, las pretensiones de los señores por acumular más y más terrenos, anexionándose primero los “abandonados” por los armenios y despojando después con todo tipo de artimañas a los pueblos establecidos hace apenas unas décadas y a las tribus nómadas que siguen plantando sus tiendas en esas praderas durante el invierno, provocarán continuos conflictos: los terratenientes serán ayudados en su inagotable codicia por muchos funcionarios corruptos y llegarán incluso a organizar numerosas partidas de bandoleros para que presionen a la población indecisa o rebelde a la hora de entregar lo que es suyo [I, cap. 15, pp. 235-240]. Mientras, un muchacho pobre que se echa al monte para escapar de la tiranía de su agá acabará convertido en el sostén de los campesinos despojados, en el hombre en quien confiar para contrarrestar a esos señores y bandoleros a sueldo que sólo se aprovechan del pueblo, en un héroe legendario, en el

modelo de bandolero generoso que es idolatrado por las masas [Önertoy: 111-112]. Y su lucha personal contra la tiranía de un agá en concreto se transformará en una lucha con un objetivo social colectivo. Yaşar Kemal trata, pues, la problemática rural de esa parte de Anatolia desde la óptica del rebelde (siguiendo tanto la estela de las leyendas populares de la región como la de algunas novelas anteriores, como *Kuyucaklı Yusuf*). Hay un fuerte contraste entre la figura simbólica y positiva de Memed y el tipo rastrero de agá que personifica Abdi o el del señorito terrateniente representado por Ali Safa bey. Y, en medio, se sitúan los aldeanos que no siempre actúan de buena fe ni están continuamente de parte de Memed ni resultan insobornables porque, como ya se ha dicho antes, la novela (a pesar de algunos excesos) intenta reflejar una situación real. *İnce Memed* no es tan sólo un relato sobre un héroe legendario y mítico. Ciertamente puede ser interpretado como una “epopeya campesina” [Gökalp, 1998: 19] y su protagonista posee todas las características arquetípicas que representan de una forma alegórica al héroe épico (arrojo, afán de justicia, astucia, etc.) y que sirven para lograr la empatía de los lectores [Deleage, 1998: 55-56]; pero Yaşar Kemal utilizó la novela asimismo para hacer una crítica de las carencias de las estructuras sociales del campo en la Turquía de los primeros años de la República así como en los años cincuenta, momento en que él estaba viviendo cuando escribió el primer libro¹⁴. La novela es así

¹⁴ Así, por ejemplo, cuando en el primer volumen Memed piensa en repartir las tierras de Abdi entre sus convecinos y va a Değirmenoluk para realizar la distribución con la aprobación de los ancianos de la aldea su decisión está basada en un intento por volver a los tiempos en que las tierras eran comunes o estaban repartidas entre todos. Pero la entrega de tierras a los campesinos desposeídos no fue algo habitual en las primeras décadas republicanas y, sin embargo, comenzó tímidamente a finales de los años cuarenta. Sabemos que en los seis primeros meses de 1949 los agás de veintidós provincias tuvieron que repartir entre los campesinos un total de trescientas veintitrés parcelas cultivables [TATARLI, İbrahim

una especie de documental (una forma distinta de contarnos lo escrito en los reportajes que había ido publicando para el *Cumhuriyet*) que denuncia la cruda realidad rural que no ha cambiado excesivamente desde la caída del Imperio a pesar de los discursos populistas de los políticos. Fethi Naci va aún más allá: para él la lectura de *İnce Memed* es una forma sencilla y clara de entender por qué el CHP, el partido político que se había mantenido en el poder durante un cuarto de siglo en Turquía, tras la fundación de la República, acabó perdiendo el apoyo de las masas y cómo se llegó al cambio que trajo consigo el gobierno del Partido Democrático [Naci, 1990: 175]. La falta de desarrollo y el inmenso retraso que padecían los pueblos turcos fue uno de los motivos fundamentales de la desconfianza del pueblo en el CHP y es algo que se refleja muy bien en las obras de Yaşar Kemal. Nadie sabe mejor que él cómo viven esos pobres campesinos y cómo se sienten defraudados por el escaso interés de un estado que desde el principio dijo querer mejorar su situación pero que, a la postre, poco ha hecho. Es lógico, pues, que se agarren a cualquier cosa o persona que piensen que les va a ayudar y natural, también, que se separen de ella cuando sientan el peligro, porque son personas fundamentalmente conservadoras y tradicionales a las que cuesta salir de los moldes establecidos. Por eso ven en las hazañas de Memed una forma de conseguir sus anhelos sin mezclarse en problemas. En definitiva, son también mezquinos y poco de fiar, no muy diferentes de los señores, a pesar del abismo que les separa. Frente a esta desconfianza ante los campesinos y contra la maldad de los notables, Yaşar Kemal hace resplandecer a su joven héroe dotándole de un carácter bondadoso, honrado y noble que no sólo lucha contra la tiranía de los que poseen las tierras sino contra los que son del

(1968): *Hüseyin Rahmi'den Fakir Baykurt'a Kadar Türk Romanı*. Sofía: s.e., p. 128; cit. en Kudret, 1990: 414].

pueblo como él pero actúan de forma cruel. Además, Memed acabará convertido en un nuevo personaje-tipo en la literatura turca contemporánea e influirá asimismo en movimientos de protesta políticos. Y, a pesar de ser el héroe representativo de la Anatolia profunda en los primeros años de la República, pronto se trasmutará en el predecesor de los modernos rebeldes de la literatura posterior, por regla general militantes con una ideología muy específica, algo de lo que Memed carece [Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1076; Kudret, 1990: 414; Ünlü/ Özcan: 238-240 y 247; Gümüş: 16; Ümit: 2; Türkeş, 2006b: 14].

Para escribir *İnce Memed*, Yaşar Kemal se benefició de los motivos que aparecían en los relatos tradicionales y las epopeyas turcas a los que añadió elementos de la mitología clásica y la literatura europea para crear a un héroe romántico contemporáneo [Edebiyatçılar Ansiklopedisi, II: 1076]. El resultado final fue enormemente satisfactorio tanto para la crítica como para el público: todos quedaron prendados de las aventuras de este joven bandolero que encandilaba por igual a intelectuales cultivados como a gente del pueblo sin ninguna educación. Y el libro acabó enlazando hasta cierto punto con la literatura popular en la que se había inspirado pues en muchos lugares era leído en voz alta o narrado como si fuera un romance tradicional [Ümit: 2]. Sin embargo, no era la primera vez que la literatura turca contemporánea convertía en protagonista de una obra a un bandolero generoso. La primera aparición del bandolerismo llegó de la mano del prolífico escritor Ahmet Mithat (1844-1912), autor prototípico de la época de las *Tanzimat* que publicó cuentos, novelas, ensayos e incontables artículos periodísticos. Su obra estuvo muy influida por las formas y los géneros recién llegados de Occidente pero sin dejar de lado el estilo propiamente turco [Behçet, 1977: 16-17]. Entre sus numerosos libros se encuentra la

novela de aventuras *Haydut Montari* [*El bandido Montari*] (1887-88) que aborda la cuestión desde un punto de vista romántico-orientalista, muy en la estela de los autores franceses de la época¹⁵. Ömer Seyfettin [*vid. Anexos, 5.2.: foto 023*] fue, no obstante, el primero en utilizar la figura del bandolero generoso en su *Yalnız Efe* [*El efe solitario*]¹⁶ y parece ser que Sabahattin Ali tenía la intención de continuar en ese sentido el segundo tomo de una trilogía cuyo primer volumen fue la novela *Kuyucaklı Yusuf*¹⁷, aunque nunca llegaría a escribirlo. Tampoco sería la última: le siguieron *Rahmet Yolları Kesti* [*La lluvia cortó los caminos*] de Kemal Tahir, *Gominis İman* [*El imán comunista*] (1969) de Hasan Kıyafet y *Çepel Dünya* [*Asqueroso mundo*] (1971) de Timur

¹⁵ La novela transcurre en Italia en la década de 1850. El malvado Corcino asesina a su benefactor, el conde Ciovani, y para poder casarse con Ancelina, la hija Ciovani, pretende acabar también con el novio de ella. Con ese objetivo contrata al bandido Montari, a través de un intermediario, Yordan. Después de diversos avatares, se descubre que Montari, Yordan y el novio de la muchacha son la misma persona que le ha tendido una trampa a Corcino. Los novios lograrán casarse y el infame acabará sus días en la cárcel [Behçet, 1978: 180-181].

¹⁶ Esta obra apareció en cuatro entregas en la revista *Büyük Mecmua* en junio de 1919 pero quedó inconclusa por razones que se desconocen. No existe ningún borrador con el final de la historia ni sabemos siquiera si Seyfettin llegó a pensar en acabarla. Parece ser que la idea del autor era infundir valor a la población civil en un momento delicado (justo tras la ocupación de Esmirna por las tropas griegas) y, sobre todo, ofrecerles un héroe dispensador de justicia que ocupara en sus corazones el puesto dejado vacío por el gobierno otomano [Kudret, 1987: 57-59] [*vid. infra, 2.3.6., pp. 402-403*].

¹⁷ Se sabe que Sabahattin Ali pensaba escribir dos volúmenes más que terminarían hacia 1915 y, dado el final del primer tomo, algunos críticos opinan que en el segundo el personaje de Yusuf se habría convertido en un bandolero generoso al estilo de las leyendas sobre Köroğlu o Çakırcalı Mehmet Efe [Moran: 31 y 34-35; Kudret, 1990: 73-78] [*vid. supra, 1.1., pp. 22-24, nota 6*].

Karabulut, entre otras. De hecho Kemal Tahir [vid. Anexos, 5.2.: fotos 024a y 024b] escribió la suya en 1957 como “respuesta” a la de Yaşar Kemal en una especie de intento por aclarar al rendido público de *İnce Memed* la verdadera esencia de los bandoleros reales: para Tahir todos eran seres sin conciencia que perjudicaban al pueblo en lugar de ayudarle y que no se parecían ni de lejos a los protagonistas de las baladas ni, por supuesto, a Memed¹⁸. En cualquier caso, *İnce Memed* será la primera novela de ese tema no sólo totalmente acabada sino a la que seguirán tres tomos más en los que el autor pretendía desarrollar los diferentes aspectos de la cuestión [Kudret, 1990: 412; Moran: 79-81].

Los cuatro volúmenes se relacionan estrechamente entre sí, especialmente al comienzo y final de cada uno de ellos, pero mantienen también una serie de características propias. El primer y segundo tomo tienen muchas semejanzas, aunque el autor introduce en el segundo algunos temas que no habían aparecido en el primero (como el aspecto religioso, por ejemplo). El relato está lleno de continuos cambios y

¹⁸ La acción de esta novela se desarrolla entre los años 1915 y 1923, justo en la fase final del Imperio y los años de la guerra de Liberación, cuando la inestable situación propiciaba la aparición de desertores y bandidos que campaban por sus respetos en amplias zonas del país [Önertoy: 96]. La imagen del bandolerismo que tenía Kemal Tahir fue siempre muy diferente de la de Yaşar Kemal. Tahir pensaba que era una acción delictiva que evidenciaba la debilidad del estado y que no debía ser legitimada desde ningún punto de vista pues sólo servía para hacer daño a la comunidad. Por eso su novela acabará con el prendimiento de la partida protagonista y su reclusión en la cárcel. Igualmente desconfiaba de las canciones y leyendas compuestas en honor de los bandoleros famosos: según él no podían considerarse “populares” ni “rebeldes” composiciones hechas para amenizar las veladas de los nobles; debían ser interpretadas, más bien, como un tipo de producción literaria culta que seguía una serie de tópicos y cuyo objetivo era tan sólo el entretenimiento [Güneri: 1-6; Bayrak, 1985: 99-107; Ertop: 186].

hay un *tempo* rápido que da vitalidad a la acción. En el primer volumen la rebelión de Memed se enfoca contra el viejo orden social que se apoya en el poder de los agás. Pero luego, poco a poco, su revuelta se irá transformando (al mismo tiempo que los poderosos evolucionan) y se orientará contra los beyes propietarios de las tierras y los burócratas y políticos que les respaldan. El tercero es un libro mucho más pausado: la acción se ralentiza y se nos dan pocas aportaciones a la historia. Pero en el cuarto, Yaşar Kemal introduce de nuevo un ritmo rápido para describir la evolución que el campo turco está sufriendo: los comienzos de la industrialización y la caída del campesinado en un sistema de proletarización que le aparta de sus raíces y le convierte en un ser aún más indefenso. Éste fue el principal objetivo que Yaşar Kemal tuvo a la hora de escribir las diferentes continuaciones: mostrar esa evolución mientras añadía un nuevo sentido a su bandolero, el cual ya no será sólo el continuador de los héroes tradicionales sino también el precursor de los nuevos luchadores modernos [Gümüş: 16; Türkeş, 2006a: 2]. Yaşar Kemal utiliza en toda la obra una técnica propia de los trovadores populares que consiste en ir aumentando ligeramente la información y, al mismo tiempo, ir ensanchando los horizontes del relato. Pero es sobre todo en los capítulos finales donde se pone más de manifiesto y consigue una gran unidad [Ertop: 190]. Así, por ejemplo, en la última escena del primer tomo la fiesta que celebran los campesinos abarca sólo a las cinco aldeas de la llanura de Dikenli (las que estaban bajo la tiranía de Abdi agá) [I, 37, p. 367]. En el segundo tomo la celebración comienza en el pueblo de Vayvay y luego se extiende también a Dikenli y el autor personifica a los músicos que la amenizan [II, 55, pp. 429-430]. En el tercero, la diversión empieza en Çiçekli y la bola de fuego que después se solía ver sobre la cumbre de la montaña de Ali esta vez aparecerá en las de Yıldızlı, Çakmaklı y Boranlı [III, 30, pp. 558-559]. Finalmente, en el cuarto y último, el número de pueblos ha aumentado (a las aldeas de la llanura de

Dikenli se unen Çiçekli, Menekşe, Yanıkören y todas las de los montes Tauro) y la bola de fuego hace su aparición en las montañas de Ali, Düldül, Yıldızlı y el resto de las cimas de los Tauro [IV, 24, pp. 722-723]. En una palabra: lo que empezó como un asunto personal de un pobre muchacho ha acabado convirtiéndose en algo que afecta a toda la región [Ertop: 190; Ötüş Baskett: 211 y 218-219]. Esta técnica nos hace descubrir otros aspectos del relato a lo largo de las sucesivas continuaciones porque, si bien es verdad que el tiempo de la narración va avanzando, existen también una serie de personajes y situaciones que son abordados desde diferentes puntos de vista y distintos ángulos en cada tomo, lo que hace que el lector sea capaz de tener una visión de conjunto mucho más precisa. Sin embargo, lo que sí cambia es el tono de cada volumen: mientras que el primero acaba lleno de esperanza en un futuro justo tras la muerte del viejo Abdi, el segundo está lleno de amargura (al morir un agá otros muchos ocuparán su lugar). El tercer y cuarto tomos llevarán a Memed a una realidad nueva: puede que su lucha no tenga fin, pero es posible acabar con los opresores. Y, lo que es más importante aún, ellos también son conscientes ahora de que sus males no siempre quedarán impunes [Ötüş Baskett: 216].

1.3. Historia de Çukurova

Çukurova es una región geográfica ubicada en la actual provincia de Adana de la República de Turquía. Situada al sudeste del país, su zona sur se compone de fértiles llanuras que llegan hasta el mar Mediterráneo y al noroeste queda delimitada por los montes Tauro [vid. Anexos, 5.2.: mapas 25a, 25b, 25c y 25d]. Conocida en la Antigüedad como Cilicia, no se integró en el Imperio Otomano hasta principios del siglo XVI. Para comprender mejor las verdaderas razones de los conflictos sociales surgidos en la región es necesario remontarse a la conquista otomana del

territorio puesto que, hasta entonces, había estado constituido por diversos principados independientes y contaba con una abundante población nómada. Asimismo, no hay que olvidar que también ha sido un lugar que ha contado con gran número de habitantes alevíes, armenios y kurdos. Esa especial situación y las diferentes interrelaciones entre comunidades y fuerzas fueron variando a medida que el dominio otomano se reforzaba pero, al mismo tiempo, provocarían nuevos enfrentamientos que se extenderían hasta la llegada de la República.

1.3.1. El Imperio Otomano y Çukurova

En la etapa de formación y consolidación del Imperio Otomano (1280-1413) gran parte de Asia Menor no estaba dentro de sus dominios. Toda esa inmensa península había estado dividida bajo el sultanato de Rûm en diferentes *beylik* (término que podríamos traducir como “principado”) que, con el tiempo, acabaron dirigidos por distintos clanes turcomanos que crearon verdaderas dinastías. Ellos fueron llenando el vacío dejado por los selyuquies conforme la autoridad central se desmoronaba y se impusieron en toda la región. Los *beylik* eran estados patrimoniales donde todo era considerado posesión de la dinastía, de ahí que a menudo llevaran el nombre del fundador. El territorio gobernado por Osman (1280-1324) había surgido de uno de estos *beylik* situado en el nordeste de la península, no siendo precisamente en sus comienzos ni el más grande ni el más fuerte de ellos [Veiga: 95-8]. Su nieto, Murat I (1360-1389), al mismo tiempo que proseguía las guerras de conquista en territorios no musulmanes, continuó el avance por Anatolia: gracias al matrimonio de su hijo Beyazid con la hija del emir del principado de Germiyan consiguió parte de sus territorios pacíficamente y parece ser que pudo comprar otra parte de los del principado de Hamit. Por medio de esta política, las fronteras otomanas pronto comenzaron a acercarse a los montes Tauro.

Esta situación inquietó enormemente al otro gran principado anatolio, Karaman, situado en el sudeste (y que incluía la región de Çukurova), el cual, además, ya empezaba a sentir la nueva presión mogola (abanderada por Tamerlán) sobre Irán. Esto hizo que la rivalidad entre otomanos y karamanlíes estallara con facilidad y que continuara a lo largo de décadas. Karaman se constituyó en el líder en el este de la resistencia a la hegemonía otomana, siendo ayudado a menudo por las tribus nómadas turcomanas e incluso más o menos indirectamente por fuerzas europeas, temerosas del empuje otomano en sus territorios [Shaw, 1976: 17-22; Veiga: 108-114].

Beyazid I (1389-1402) decidió concentrar sus esfuerzos en la anexión de los principados musulmanes turcomanos del este, algo mal visto entre la nobleza turca pues suponía una guerra contra hermanos de raza y religión [Shaw, 1976: 24]. Gracias a la victoria sobre los cruzados en İzmit [Nicópolis] (1396) obtuvo el título oficial de sultán y un inmenso prestigio en todo el mundo musulmán lo que facilitó la llegada a sus dominios de gran cantidad de musulmanes dispuestos a servirle, especialmente de nómadas turcomanos desde Anatolia pero también desde lugares como Irak, Irán o Transjordania [Shaw, 1976: 30-3]. Así se pudo permitir desarrollar con más tranquilidad una nueva política con respecto al este, que llevaría a los otomanos a anexionarse el principado de Dulkadırlı (hasta entonces vasallo del sultán mameluco de El Cairo) y a atacar Karaman, logrando finalmente un tratado con los karamanlíes que les permitió la toma de gran parte del centro y el este de Asia Menor (incluida Cilicia por primera vez). Así las cosas, la mayoría de los principados independientes de la Anatolia oriental se vieron obligados a aceptar la supremacía de Beyazid. Pero la resolución de éste de acabar con Karaman y la aparición de Tamerlán en el tablero de juego (alrededor de 1394) darían un vuelco inesperado a la situación. Muchos principados tomaron partido

por el mogol en la esperanza de volver a recuperar su independencia. Tras la grave derrota del señor otomano (julio de 1402), Tamerlán restituiría las fronteras previas a las conquistas de Beyazid [Shaw, 1976: 28-35]. El Imperio tardaría años en recuperarse de esta debacle, al mismo tiempo que los diferentes hijos de Beyazid luchaban entre sí por su posesión. Mientras, los karamanlís volvieron a contar con un territorio que comprendía una tercera parte de Anatolia anexionándose también algunos otros pequeños principados [Shaw, 1976: 35-9].

Mehmet I (1413-1421) restauró la tradición de conquista de territorios no musulmanes evitando atacar a los principados de Anatolia. Pero sus intenciones se vieron pronto frustradas por la agresiva política de algunos de ellos, como Karaman, Aydin o Candar, lo que provocó algunas campañas que supusieron la conquista de muchas de las áreas que ya había conseguido Beyazid antes de 1402 [Shaw, 1976: 41-2]. Durante su reinado se produjo asimismo una revuelta de carácter más religioso, tal vez la primera destacada de esa índole, pero al mismo tiempo relacionada con la mala situación social en Anatolia. Su inductor fue el jeque Bedreddin Simavni que se había convertido en el guía espiritual del príncipe Musa (otro de los hijos de Beyazid I, que reinó brevemente antes de su hermano) y había sido exiliado a İznik (la Nicea clásica) tras la caída de éste. La doctrina religiosa que predicaba estaba muy influida por ideas místicas y shiíes y logró atraerse con rapidez a las masas más desfavorecidas que sufrían las consecuencias de las campañas de Tamerlán y las consiguientes guerras civiles. Parece ser que era partidario de la propiedad comunal y se mostraba en contra de la creciente consolidación del carácter autoritario y sunní de los gobernantes otomanos. Tras escapar del exilio marchó a Samsun donde recibió el apoyo del principado de Candar. Finalmente, se estableció en los territorios europeos bajo gobierno otomano. En

su sublevación contra el sultán fue seguido por una gran cantidad de descontentos, especialmente entre las tribus nómadas obligadas a instalarse en esa región. En 1416 fue capturado y ajusticiado¹⁹ [Shaw, 1976: 38-39 y 43; Veiga: 128; Bayrak, 1984: 56-73; Vaner: 38-39].

La llegada al poder de Murat II (1421-1451) coincidió con un conflicto de intereses en la corte: los notables turcos deseaban, al igual que el sultán, un control centralizado y estable de todas las partes del Imperio; sin embargo, los líderes militares fronterizos (sobre todo en Rumelia) y los principados turcomanos vasallos de Anatolia, pretendían prolongar su relativa independencia. El monarca se dirigió hacia el este donde sometió a los principados levantiscos y se anexionó otros, quedando ya únicamente como independientes Karaman y Candar (cuya conquista habría supuesto una presión excesiva que podría haber desencadenado una respuesta peligrosa del soberano mogol del otro lado de la frontera). Pero Murat II supo aprovechar la muerte del príncipe karamanlí Mehmet bey para jugar sus cartas e instalar en el trono a un sucesor más cercano a sus intereses [Shaw, 1976: 44-5]. Poco tiempo después los mamelucos de Egipto y Siria intentaron extender de nuevo su influencia en Çukurova. Forzaron al príncipe karamanlí a pagarles tributos y le utilizaron para socavar el poder otomano en el norte y el este de la región apoyando los movimientos de independencia de líderes nómadas turcomanos. Murat II actuó de nuevo de forma inteligente fomentando la rivalidad entre las diferentes ramas de la familia karamanlí y

¹⁹ Nâzım Hikmet escribió un largo poema en su honor, al estilo de los bardos tradicionales turcos, que tituló *Şeyh Bedrettin Destanı* [Epopéya del jeque Bedreddin].

entronizando finalmente a İbrahim bey, mientras lograba que los acuerdos alcanzados con los mamelucos revirtieran ahora a su favor [Shaw, 1976: 47].

En agosto de 1444 el sultán decidió renunciar al trono en favor del príncipe Mehmet y retirarse a Bursa. Pero la complicada situación política que se derivó de la llegada de un nuevo ejército cruzado dirigido por el rey de Hungría provocó la petición del gran visir para que Murat II regresara a salvar la situación, dada la inexperiencia de su heredero. Finalmente, a pesar de haber alejado el peligro, la nobleza le convenció de la necesidad de su presencia y Murat siguió ejerciendo de sultán hasta su muerte, aun cuando oficialmente lo era su hijo [Shaw, 1976: 52-3]. Memed II (1451-1481) tuvo muy claro desde entonces que necesitaba un gran golpe de efecto para lograr fortalecer su propia posición y, al mismo tiempo, desembarazarse de los nobles turcomanos que desconfiaban de su juventud y pretendían continuar dominando la corte. Eso le llevaría a la conquista de Constantinopla (1453) tras la cual se dedicó a centralizar su poder y a eliminar a todos aquéllos que se negaran al cambio. Mientras tanto, el principado de Karaman se había dedicado a instigar la rebelión de los otros estados vasallos del este contra el Otomano. Mehmet II intentó acabar con este peligro y avanzó con un poderoso ejército para anular definitivamente Karaman. Ante esta amenaza, İbrahim bey decidiría retornar a la situación previa e incluso ofrecería una de sus hijas al sultán para sellar un pacto [Shaw, 1976: 55-56]. Pero, tras anexionarse diferentes territorios en el oeste de Irán y norte de Irak (como consecuencia de la desaparición definitiva del estado de los *Kara Koyun* [Ovejas Negras]), volvería a fomentar las revueltas contra Estambul. Ésta fue la razón que decidió al sultán a establecer una nueva provincia fronteriza en esa zona que contara con una fuerte guarnición para evitar los ataques de parte de Karaman. Y, como resultas de esto, acabaría anexionándose los antiguos territorios mamelucos en

Cilicia, especialmente la zona de Adana y Tarso, e instigaría una guerra civil dentro de Karaman para debilitar a ese estado. En una expedición en el verano de 1468 lograría ocupar primero una parte del principado y, poco después, destruir la resistencia karamanlí. El príncipe *Pir Ahmet* de Karaman escaparía a los montes Tauro con sus más cercanos seguidores en un intento por organizar allí la oposición entre las tribus de la zona. Pero dos años más tarde el antiguo estado de Karaman dejó de existir por completo. Tras esta conquista los otomanos chocarían con sus nuevos vecinos en el este, los mamelucos, por el dominio del principado de Dulkadırlı [Shaw, 1976: 64-66; Veiga: 155].

El sucesor de Mehmet, Beyazid II (1481-1512), comenzó su reinado con una política muy agresiva contra los vecinos musulmanes del este que provocaría una guerra con los mamelucos (1485-1491) que acabó con un tratado de paz por el cual éstos continuaron regentando las principales ciudades de Çukurova, pero los otomanos lograban el control de los pasos montañosos. Pero tal vez el mayor conflicto al que Beyazid tuvo que hacer frente fue la presión de gran número de movimientos religiosos heterodoxos que habían sido aceptados por muchas tribus turcomanas y que estaban empezando a aumentar sus partidarios y su radio de acción. Hasta entonces solían ser grupos de derviches errantes o comunidades nómadas; pero a finales del siglo XV habían comenzado a establecerse también en las ciudades y a filtrarse en los diferentes cuerpos del estado, como por ejemplo los jenízaros [Shaw, 1976: 73; Veiga: 165-166 y 170]. La amenaza más seria llegó con la eclosión del movimiento safaví, nacido entre comunidades turcomanas asentadas en Irán. Su fundador, el jeque Safiuddin (1252-1334), había predicado una fusión entre el sufismo contemplativo y el shiismo más militante en los años en que la presión del poderío otomano llevaba a muchas tribus a la

resistencia. Sus seguidores pronto adoptaron un tocado especial de color rojo dividido en doce partes (puesto que pertenecían a la rama duodecimana de la shía), por lo que se les conocería con el apelativo de *kızılbaş* [cabezas rojas]. A principios del siglo XVI los safavíes encontraron un caudillo capaz dispuesto a encabezar la lucha. Se trataba de Ísmail (1487-1524), el hijo del último líder religioso safaví, que pronto se haría con el poder en Irán creando un nuevo estado en el que la religión oficial sería el shiismo. Adoptó el título de sha y se manifestó dispuesto a impedir el aumento de la influencia otomana en el este. Al enviar gran cantidad de derviches misioneros a los territorios orientales del Imperio confirmó no sólo su afán de proselitismo sino su intención por atraerse la amistad de las tribus descontentas. El éxito de esta campaña propagandística fue arrollador (algo a lo que ayudó también la gran implantación del sufismo en esas provincias) y muchos nómadas y nobles turcomanos de la zona, unidos a muchos timariotas que habían sido despojados de sus tierras²⁰, pasaron a apoyar a Ísmail. En 1511 se produjo una fuerte rebelión en la parte occidental del antiguo principado de Karaman capitaneada por un visionario que se hacía llamar Şah Kulu [el siervo del sha] y que sus seguidores veneraban como a un *mahdi*²¹. Cuando a Estambul llegaron

²⁰ Los timariotas eran los concesionarios de los *timar*, parcelas de tierra que el soberano asignaba por un tiempo limitado a los principales jefes tribales o comandantes militares de la nobleza turca a cambio del pago de unas tasas fijas. Estaban encargados de mantener y armar un grupo de guerreros permanente que debían ponerse al servicio del ejército otomano en el momento en que fueran requeridos [Shaw, 1971: 29].

²¹ El título de *mahdi* se atribuye por regla general a personas a las que se cree guiadas directamente por Allah y que aparecen en el mundo en momentos difíciles para conducir a los creyentes. Esta idea se mezcla a menudo con un aspecto más escatológico según el cual el *mahdi* es aquél que vendrá al final de los tiempos para agrupar a los fieles y traer una era de justicia, prosperidad y paz. En el

noticias de que parte de las tropas enviadas para aplastarla se habían pasado a su bando, había comenzado ya la lucha sin cuartel entre los herederos de Beyazid por conseguir el trono, lo cual favoreció la extensión de la revuelta hasta la Anatolia Central. Finalmente, una flecha perdida mató al líder y sus seguidores fueron pronto derrotados u obligados a refugiarse en Irán [Shaw, 1976: 77-78; Veiga: 170-173; Bayrak, 1984: 76-103; Yetkin, Ç.: 129-133]. Con todo, el problema safaví no quedaría atajado hasta 1514. Para entonces el nuevo soberano era ya Selim I (1512-1520), uno de los más ambiciosos y belicosos sultanes otomanos. Decidido a terminar con la presión constante que suponía el apoyo safaví a los insurrectos del este, organizó una campaña que, ya de camino a la zona, se encargó de aplastar y liquidar a miles de partidarios o simplemente a todos aquéllos que demostraran el menor desapego hacia los otomanos o la causa sunní. Frente a ese comportamiento brutal, sus enemigos desarrollaron una política de tierra quemada y ambas circunstancias pusieron muy difícil a Selim el mantenimiento de la disciplina y lealtad de su propio ejército (pues, aparte de las dificultades para conseguir provisiones, muchos jenízaros simpatizaban claramente con algunas de las ideas religiosas safavíes). Finalmente se produciría una batalla favorable a Selim I que le dio pie para realizar una dura purga posterior en su ejército mediante la cual lograría una nueva oficialidad totalmente fiel. Tras consolidar su poder en la región, Selim conquistaría el principado de Dulkadirli (1515), lo que supondría la anexión definitiva

mahdismo se mezclan algunas tradiciones relativamente tardías del Islam (referentes al asesinato del tercer califa ortodoxo, Uthman, y a las primeras guerras civiles entre musulmanes) y la veneración por los miembros de la familia de Ali, el yerno del Profeta. Los shíes identifican la figura del *mahdi* esperado por el Islam al final de los tiempos con la del último imám duodecimano oculto, el desaparecido [Pareja: 206-207 y 225].

de toda Çukurova al Imperio [Shaw, 1976: 81-82; Veiga: 173-175; Yetkin, Ç.: 123-128].

Sólo durante un breve período de tiempo la región de Çukurova se desgajaría de nuevo del Imperio. En 1829 el gobernador de Egipto, Mehmet Ali, declaró su independencia *de facto* de Estambul y conquistó Siria²² y Cilicia, creando una especie de zona tapón entre sus dominios y los otomanos, llegando a derrotar al nuevo ejército del sultán Mahmut II en la batalla de Konya (1832). Pero sus intentos por centralizar el poder en esa zona y debilitar la fuerza de las grandes familias locales significó que pronto muchas de éstas pasaron a intrigar con los otomanos y las Potencias, especialmente Inglaterra, para derrocar el gobierno egipcio en la región. Una nueva debacle militar otomana coincidiría con la muerte de Mahmut II y la subida al trono de su hijo y persuadiría a las Potencias de la necesidad de ponerse del lado del Imperio para evitar su desmembración total. Finalmente se llegaría a un acuerdo por el cual Mehmet Ali lograba la gobernación de Egipto para él y sus descendientes y renunciaba a Siria y Cilicia (1840) [Shaw, 1971: 302-304].

Sin embargo, los conflictos socio-religiosos en el este de Anatolia no acabaron con el sultanato de Selim I. Entre los siglos XVI y XVIII se produjeron en la zona central y oriental del Imperio Otomano una serie de revueltas cuyas causas mezclaban disturbios religiosos (por influencia safaví o de otros movimientos heréticos) con el

²² Mahmut II se la había prometido como recompensa a cambio de su ayuda contra los griegos pero, tras proclamarse el nuevo estado heleno, el sultán se mostró reacio a concedérsela, ofreciendo a Mehmet Ali una buena excusa para una invasión que llevaba tiempo considerando [Shaw, 1971: 302-303].

descontento tanto de los señores de los principados turcomanos hasta hace poco independientes como de las familias nobles (que se consideraban cada vez más excluidas de los centros de poder) así como con los intentos de autonomía de algunos timariotas [Veiga: 187-189; Yetkin, Ç.: 133-134]. Estas rebeliones tuvieron su precedente en 1519 con la del derviche Celâl y sus hombres en la zona de Tokat a favor de un Islam más heterodoxo que el estrictamente sunní defendido por Selim I, por lo que comúnmente se conocen con el nombre de “revueltas *celali*” [Shaw, 1976: 86] [*vid. infra*, 2.3.3.7.]. La inestable situación provocada por los *celali*, que se hizo muy grave a partir de 1596, incrementó la miseria en algunas regiones y ayudó a la aparición de numerosos grupos de personas armadas (desertores u hombres apartados del ejército otomano, campesinos que abandonaban sus tierras, revoltosos y vagabundos en general, bandidos, etc.) con intereses diferentes a los de los *celali* pero que muchas veces acababan uniéndose a ellos [Veiga: 207]. Por entonces muchos pueblos y comarcas de esa zona del Imperio empezaron a quedar deshabitados y sin cultivar. El problema se agudizó a partir del siglo XVII, cuando las múltiples necesidades del estado llevaron a un considerable aumento de los impuestos a los agricultores y timariotas, lo que arrastraría a gran cantidad de ellos al bandolerismo. Los intentos por parte de las autoridades de acabar con esa proliferación de hombres fuera de la ley no sólo se debían a un interés por mejorar el orden público sino también a una clara necesidad económica: si la situación continuaba así durante mucho tiempo, numerosos terrenos quedarían improductivos y caminos y comercio soportarían una gran inseguridad, con el consiguiente perjuicio para las arcas otomanas. Esto hizo que a finales de siglo se dictara una serie de leyes que impedían el abandono de sus tierras a los campesinos bajo ningún motivo, otorgaban un plazo de diez años a los recién instalados en zonas que no eran las suyas de origen (especialmente si estaban en Estambul) para volver a sus tierras

y, dado que las medidas para acabar por la fuerza con los grupos armados (conocidos habitualmente como *levend* [vid. *infra*, 2.3.3.7., pp. 243-245, nota 102]) lograban pocos resultados, se impuso también una movilización general de éstos adscribiéndolos a diferentes cuerpos del ejército. No obstante, el problema derivado de las incursiones armadas no pudo ser solventado hasta 1774, después de la firma de tratado de Küçük Kaynarca tras una nueva guerra ruso-turca. A partir de entonces muchos *levend* ingresaron definitivamente en el ejército y, los demás, fueron totalmente eliminados [Halaçoğlu: 33-39].

Sin embargo, la cuestión del abandono de los pueblos y tierras continuaba en el aire. Para solucionarla se procedió a una política de asentamientos obligatorios que incluía a dos tipos de población: por un lado, estaban los numerosos refugiados y emigrantes turcos o musulmanes de diferentes zonas hasta hacía poco pertenecientes al Imperio y que poco a poco estaban convirtiéndose en países independientes o pasaban a formar parte de otros estados; por otro, las tribus nómadas de diversas procedencias. El problema más grande que se planteó con los primeros no fue tanto el hallar zonas disponibles de acogida como el hecho de que esas zonas fueran las adecuadas para el tipo de población que se quería instalar allí. El gobierno tomó medidas para recuperar las tierras que habían quedado vacías o sin cultivar y las fue repartiendo entre los emigrantes que iban llegando a cambio de su compromiso de hacerlas productivas y pagar los impuestos. Pero la distribución se hizo sin ningún tipo de planificación, lo que, al poco, desembocó en graves problemas de convivencia. Para intentar atajarlos se promulgaría en 1857 una Ley de Refugiados [*Muhacirin Kanunnamesi*] y el 5 de enero de 1860 se crearía la primera comisión de emigración [*İskân-ı Muhacirin Komisyonu*]. La ley establecía que los grupos de inmigrantes que estuvieran en una situación

económica difícil recibirían terrenos del estado exentos de impuestos (durante seis años si se les reasentaba en Rumelia y durante doce si iban a Anatolia). El flujo de refugiados llegado de antiguas zonas del Imperio se incrementó enormemente como consecuencia de las guerras ruso-turcas y la autonomía o independencia de gran parte de los Balcanes, especialmente entre 1877 y 1888. Según cálculos de la comisión, hacia 1895 eran cerca de un millón, lo cual tuvo otra consecuencia derivada: el enorme aumento del porcentaje de población musulmana. Muchos fueron instalados en las provincias del este de Anatolia, como Çukurova, donde pronto estallarían disturbios con la población local, sobre todo con los nómadas. Además, su escasa familiarización con los cultivos de la región supuso que a los pocos años perdieran sus tierras y acabaran convertidos en jornaleros de los notables [Halaçoğlu: 40-42; Orhonlu: 119; Shaw/ Shaw: 115-117].

Por lo que respecta a los nómadas, desde principios del siglo XVII había aparecido un tipo de bandolerismo típico entre ellos que pretendía defender sus tradicionales modos de vida y, de paso, hacía frente a la fuerte inseguridad (en parte provocada también por ellos). Eso hizo ver al estado la necesidad de instalar a los nómadas en unas tierras determinadas como forma de evitar su conversión en masa en grupos de descontrolados. Al mismo tiempo, y a pesar de su poca experiencia, se confiaba en su capacidad para convertirse en buenos agricultores, con lo que colaborarían al aumento de la economía local. Los primeros intentos de asentamiento de los nómadas tuvieron lugar a finales del XVIII, pero pocas tribus aceptaron el cambio. La gran mayoría permanecieron durante un corto período en las tierras que les fueron asignadas [Halaçoğlu: 37-39]. La causa principal de su rechazo fue, sobre todo, que los lugares que les habían otorgado no contenían suficiente agua ni pastos para poder continuar con sus modos de subsistencia habituales. Eso hizo que se escaparan

continuamente de sus territorios ocupando las tierras cercanas y cometiendo a menudo actos de bandidaje. Por otra parte, a pesar de las ayudas otorgadas para comenzar su nueva vida, los nómadas se negaron repetidamente a transformarse en agricultores e intentaron evitar en todo lo posible el pago de impuestos. El estado decidió entonces instalarlos en zonas cada vez más perdidas y retiradas, con lo que la mayoría acabaron en tierras donde su economía y sus costumbres se debilitaron enormemente. Las tribus más rebeldes serían exiliadas lejos de sus zonas tradicionales [Halaçoğlu: 44-57]. Algunos gobernadores locales intentaron reconducir la situación otorgándoles terrenos en propiedad para fomentar su apego a la tierra, a ser posible extensos (lo cual favorecería sus desplazamientos estacionales). Así se logró que algunos nómadas consintieran en asentarse, entre otros lugares, en la región de Çukurova [Halaçoğlu: 61].

Mientras tanto, el estado había asumido por fin la necesidad de planificar bien el reparto de tierras entre las tribus. En 1831 se terminó el censo de la población del Imperio y las autoridades contaron con un documento válido que les sirvió como base para organizar los nuevos asentamientos según las etnias, cultivos, etc. de cada zona. El nuevo sistema de repoblación partió de la base de la necesidad de proteger los centros de población existentes y los que se iban creando, para lo cual se organizaron puestos de guardia en antiguos caravasares o monasterios de derviches que acogían a un grupo de unos cuarenta soldados y que tenían como misión guardar el orden público, vigilar los caminos y acabar con las tensiones suscitadas. Los representantes de cada clan o tribu participarían en los consejos y la toma de decisiones de los pueblos donde se instalaran o crearían sus propios centros de decisión si no había ninguno cerca. Por otro lado, se permitió que muchas tribus se asentaran en sus tradicionales campamentos de invierno (generalmente más adecuados para la agricultura), lo que contribuyó a convencer a

muchos nómadas (que así no se sentían tan alejados de sus viejas costumbres). En algunos casos también se les obligó a instalarse en sus campamentos de verano, en un intento por roturar y sacar partido a un mayor número de tierras o simplemente para repartir de forma más regular a la población. Ciertos clanes establecidos en las praderas conservaron, con todo, la posibilidad de seguir realizando las emigraciones estacionales lo cual les permitía trabajar las zonas montañosas durante unos meses, especialmente si las tierras llanas que poseían eran insuficientes o poco fértiles. No obstante, algunas tribus, las más reacias a convertirse en campesinos, rechazaron los asentamientos previstos por el estado y se instalaron ellos solos en otras zonas [Halaçoğlu: 61-72 y 109-121; Orhonlu: 114-115]. Este nuevo sistema no supuso más que un éxito relativo, pero poco a poco los nómadas empezaron a ser conscientes de que la presión no iba a desaparecer.

En 1858 el gobierno del sultán había otorgado una nueva ley que permitía la propiedad de la tierra [*Arazi Kanunnamesi*] en un claro intento por estabilizar a la población y favorecer la producción agrícola y la recogida de impuestos. Se ofrecieron así títulos de propiedad a todos aquellos agricultores que ocupaban y explotaban terrenos desde hacía diez años a cambio del derecho a expropiárselos si durante tres quedaban improductivos. Pero la concesión de títulos tendió a favorecer a los notables rurales conocidos con el nombre de agás, los cuales utilizaron todo tipo de artimañas legales para hacerse con el dominio de las tierras. Los agás y sus familias pasaron a controlar la economía de los pueblos y a desempeñar un cierto papel político [Shaw/ Shaw: 114-115; Veiga: 333]. Esta situación afectó a muchas tribus establecidas recientemente, pues muchos antiguos nómadas quedarían expuestos a la rapiña y al poder absoluto de los agás.

Al aumentar las presiones de las autoridades para asentar a los nómadas algunas tribus del sudeste de Anatolia que se negaban a abandonar sus viejos hábitos iniciaron una rebelión en 1865, lideradas por beyes temerosos de perder sus privilegios. La revuelta, que había estallado en la montaña de Kozan²³, se extendió rápidamente por toda Çukurova. Este levantamiento tuvo como principal consecuencia la creación en 1866 de una comisión especial llamada *Fırka-ı İslâhiye* con la orden de pacificar las zonas rebeldes y organizar definitivamente los asentamientos tribales. Su presidente, Derviş baja²⁴, contó desde el principio con el apoyo de una importante tropa militar que poco después de su nombramiento desembarcó en Alejandreta y se dedicó a reprimir con enorme violencia a los revoltosos. Este rápido y extremo castigo tenía como objetivo adicional impresionar al resto de los nómadas para evitar futuros conflictos. Pacificada la zona, se procedió entonces a los asentamientos. Además de conceder

²³ Su principal caudillo fue uno de los beys Kozanoğlu, que pertenecían a la tribu de los Avşar. La historia de esta revuelta y sus consecuencias originó una serie de romances y elegías muy famosos [Bayrak, 1985: 367-370] y se narra asimismo en la novela en diferentes ocasiones, junto a la transformación de los nómadas turcomanos en campesinos [I, 15, pp. 235-238; III, 17, pp. 327-328; III, 29, p. 550; IV, 24, pp.704-705]. Yaşar Kemal trata siempre en sus novelas ambientadas en Çukurova los problemas que los asentamientos forzosos plantearon, muy especialmente los conflictos producidos entre las diferentes etnias y clases sociales después de 1865 [Ötüş Baskett: 214 y 218].

²⁴ El término turco *paşa* (título honorífico de la corte otomana para los funcionarios civiles y militares de alto rango que, con la República, continuó utilizándose sólo para los generales [TDK; *vid. infra*, 2.3.4.5., p. 386, nota 169]) pasó al castellano en el siglo XVI a través del árabe, transformándose en “bajá” pero conservando el mismo significado. Nuestra palabra “pachá” proviene del francés (el cual, a su vez, lo tomó directamente del turco) y no se utilizó en España hasta el siglo XIX [según los diccionarios de Covarrubias, Corominas y la RAE].

tierras de cultivo a las tribus, se crearon algunas localidades en zonas estratégicas (como Osmaniye o Kadirli), se construyeron pueblos con casas adecuadas y una serie de servicios mínimos y se fundaron puestos de guardia que protegieran a la nueva población. Aquéllos que se negaron a instalarse en las zonas elegidas y ocuparon otras fueron castigados con la demolición de sus pueblos. De todas formas, en muchas aldeas era común al principio que algunas familias vivieran todavía en sus tiendas [Orhonlu: 115-116; Lewis: 451].

En la provincia de Çukurova se produjeron diferentes asentamientos a lo largo de los siglos XVIII y XIX, sobre todo entre los turcomanos Dânişmendlü y de los İfrâ-ı Zülkadirli. Ya en 1691 se habían instalado allí unas 120 tribus pero de ellas sólo veinte permanecían aún hacia 1707. Pocos años después se forzó a otras que se habían dispersado hacía tiempo abandonando la región (como los Cerid) a que volvieran, ocupándose así zonas dejadas vacías por las anteriores y comenzando a dedicarse a la agricultura. Lo mismo ocurriría con algunas tribus kurdas. La mayoría de las tribus empezaron a cultivar el algodón, aparte de una serie de productos de primera necesidad para el consumo interno; pero como no estaban familiarizadas con los canales de comercialización de este producto los beneficios llegaban muy lentamente y pronto acabaron en manos de prestamistas y señores. Muchos nómadas entraron a formar parte también de los cuerpos de guardia local, un trabajo tal vez más acorde con sus expectativas, y a menudo fueron ocupados en la represión del bandolerismo [Halaçoğlu: 132-135; Orhonlu: 117]. Tras la revuelta de Kozanoğlu los asentamientos de nómadas turcomanos en Çukurova crecieron enormemente pero también aparecieron algunos grupos de tártaros y circasianos. De esta manera una zona que hasta hacía poco había estado prácticamente deshabitada tuvo un inmenso aumento de población a partir del

último tercio del siglo XIX [Orhonlu: 117].

1.3.2. Guerras (I Guerra Mundial y Guerra de Liberación) y primeros años de la República

En 1914, al estallar la I Guerra Mundial, parece que los otomanos no entrarán en el conflicto. Pero, en contra de lo deseado por la mayoría de la población –harta de guerras- y de la propia familia imperial, dos de los miembros del triunvirato del Comité para la Unión y el Progreso (CUP) [*İttihad ve Terakki Cemiyeti*]²⁵ que dirige el país (Enver y Talat bajás, germanófilos incondicionales [Morales: 40]) así como el Gran Visir Şaid Halım tomarán finalmente la decisión de intervenir en el bando de la Triple Alianza. Las razones de la elección eran evidentes: en la Triple Entente se encontraban el tradicional enemigo oriental, Rusia, así como Francia e Inglaterra, contra las que los otomanos sentían grandes recelos, ya que no ocultaban su interés por repartirse amplias zonas del Imperio [Veiga: 400-401; Rubiol: 125]. Esta alianza con la coalición liderada por los alemanes fue nefasta para el futuro del Imperio ya que le llevó a una derrota

²⁵ Antigua Sociedad Otomana para la Unión y el Progreso, asociación desgajada del movimiento de los “Jóvenes Turcos” y creada en Estambul en 1889 por estudiantes de la Escuela Médica Militar de diferentes etnias y creencias (turcos, árabes, albaneses, kurdos, algunos cristianos y varios miembros de la masonería), recibió esta nueva denominación en 1898. El grupo había intentado un golpe de estado contra el poder dictatorial de Abdülhamit II en 1896 que fracasó y supuso la ejecución y el exilio de muchos de sus miembros. Dividido en varias fracciones, la centrada en la ciudad de Salónica organizó la revuelta que obligó al sultán a restablecer la Constitución en julio de 1908 y, tras superar una contrarrevolución conservadora apoyada por el monarca en abril de 1909, depuso al sultán, colocó en su lugar a su hermano Reşat (Mehmet V) y se hizo a partir de entonces con el control del país hasta el final de la I Guerra Mundial [Rubiol: 97-104].

total, propiciando un armisticio deshonroso con las Potencias a las que había pretendido poner a raya [Morales Lezcano: 40].

En la región de Çukurova el principal problema en los primeros años de la contienda fueron los conflictos surgidos con los armenios. En abril de 1915, meses después de la caída del frente en Transcaucasia (dirigido personalmente por Enver bajá), los rusos avanzaron hacia la Anatolia oriental. Para entonces numerosas guerrillas irregulares compuestas por grupos de armenios nacionalistas llevaban ya tiempo hostigando a las tropas otomanas del frente ruso e intentando también atraerse a la población armenia local para conseguir una sublevación. Esta situación provocó graves disturbios y una seria amenaza en la zona para el Imperio en un momento especialmente delicado, lo que llevó a sus dirigentes a ordenar la deportación en masa de toda la población armenia de las regiones del este. La medida acabaría suponiendo la muerte para muchos de ellos, dadas las extremas condiciones en que se produjo. Así fue como Cilicia perdió a gran parte de su población armenia, que había ocupado grandes extensiones de la provincia desde hacía largo tiempo. El resto la abandonaría después de la guerra de Liberación. Este terrible hecho constituye aún uno de los mayores puntos de tensión entre turcos y armenios, dada la insistencia de estos últimos en que el Estado turco reconozca los hechos. En realidad, las relaciones locales entre musulmanes y armenios habían ido empeorando desde mediados del siglo XIX por la llegada masiva de refugiados de otras partes del Imperio (que eran reasentados a la fuerza en determinadas provincias) procedentes de la zona balcánica y caucásica, en especial circasianos y abjazos, expulsados por los rusos a partir de 1861. La enorme presión demográfica y la necesidad de un reparto de tierras entre los recién llegados (a menudo gracias a expropiaciones u ocupación por la fuerza de parcelas de propietarios armenios)

provocaron numerosos problemas de orden público que se agravaron con las intervenciones del nacionalismo armenio de corte más revolucionario, generalmente apoyado y financiado por Rusia. La fuerte represión otomana (a cargo de las autoridades locales y de fuerzas irregulares kurdas) provocó diversas matanzas de armenios a partir de 1895. Desde entonces los turcos desconfiaron de la lealtad de este pueblo (hasta entonces considerado como la minoría no musulmana más fiel al sultán) y lo acaecido durante la Gran Guerra vino a ser el trágico final a una convivencia ya bastante corrompida [Shaw/ Shaw: 315-317; Veiga: 409-417; Rubiol: 127-130].

En septiembre de 1917 Mustafa Kemal, por entonces al mando del Séptimo Ejército acantonado en Alepo, enviaba un informe a Talat y Enver bajás en el que hablaba de la situación del Imperio. Comenzaba diciendo que el pueblo turco estaba cansado de la guerra y que casi la totalidad de la población eran mujeres, niños, ancianos y lisiados para los que el gobierno no era más que una fuerza que les empujaba al hambre y a la muerte, que sufrían todo tipo de abusos por una maquinaria administrativa ineficaz y corrupta y que no confiaban en la justicia. Al mismo tiempo, la economía se estaba desplomando con rapidez [Kinross: 82]. El final de la guerra estaba cercano y era evidente ya que los otomanos estarían en el bando de los perdedores. Tras la firma del armisticio de Mudros (31 de octubre de 1918) las únicas tropas otomanas que permanecían operativas estaban situadas en las regiones del este, entre ellas la propia Cilicia. Los aliados comenzaron a presionar para que se efectuara lo más rápidamente posible la desmovilización del ejército derrotado e intentaron controlar las vías y medios de comunicación en esa parte del país. Poco después (a partir del 13 de noviembre) los franceses comenzarían a ocupar la región, incluyendo las ciudades de

Mersin, Adana y Tarso y los pasos estratégicos de los montes Tauro²⁶. La administración local y las fuerzas policiales fueron sustituidas totalmente y pasaron a ser desempeñadas por armenios, a quienes los franceses formaron y equiparon adecuadamente. Lo mismo ocurrió en otras zonas del Imperio, también ocupadas por Potencias extranjeras y puestas en manos de diferentes minorías, como paso previo para la posterior partición del estado. En un principio los franceses recibieron un cierto apoyo local que poco a poco fue cambiando hacia una abierta hostilidad. Muchos resistentes organizaron una guerra de guerrillas, apoyada luego por el ejército nacionalista turco, que intentó contrarrestar los ataques a la población civil musulmana de las bandas armenias (que habían comenzado mucho antes en las zonas rurales de Çukurova y el norte de Siria, pero que habían aumentado de forma descontrolada desde el final de la Gran Guerra y la llegada de las Potencias) y hacer frente a los franceses. En la tetralogía se nos habla de que Çukurova se había llenado de desertores y bandoleros tras la derrota de la I Guerra Mundial y cómo ellos fueron los que se opusieron a los franceses en un primer momento [I, 15, p.238]. En junio de 1920 Kazım Karabekir fue nombrado por los nacionalistas turcos comandante del frente este con el objetivo de organizar las fuerzas que debían repeler a los franceses así como intentar impedir la formación de un estado armenio independiente en esa zona. Pero la delicada situación en el frente griego le impidió acudir a la zona oriental hasta meses más tarde (diciembre del mismo año). La definitiva marcha de los franceses no se produciría hasta casi un año después y no se debió tanto a operaciones militares en la región de Çukurova como a las conversaciones diplomáticas que se plantearon con las Potencias

²⁶ La zona de Çukurova quedaba ya bajo soberanía francesa en el acuerdo secreto de Sykes-Picot (1916).

tras la victoria turca sobre los griegos en la batalla de Sakarya (que supondría a la larga la expulsión de las fuerzas de ocupación de Anatolia y el triunfo del movimiento nacionalista turco). Finalmente, Francia firmó el llamado Acuerdo de Ankara el 20 de octubre de 1921, un tratado con los nacionalistas turcos que implicaba su reconocimiento del gobierno de Ankara, aceptaba el desalojo de Cilicia y establecía la frontera con su mandato en Siria aunque dejaba en el aire el futuro de la provincia de Hatay (considerada por el momento zona especial, pues Ankara deseaba salvaguardar los intereses de su población turca). Francia se convertía así en el primer país occidental que reconocía el nuevo estado turco, aunque fuera de una manera implícita aún [*vid.* Anexos, 5.2.: mapas 26a y 26b]. Con todo, las relaciones franco-turcas no acabaron de consolidarse hasta mucho más adelante por culpa del contencioso de Hatay así como por los desacuerdos que surgieron en el pago de la deuda externa del antiguo Imperio Otomano [Shaw/ Shaw: 315; 321-331, 356-357, 361; Kılıç: 363-364 y 375-377; Rubiol: 155; Tunçay, A: 69; Koçak: 156; Kinross: 156-214].

2. Conflictos sociales en *Memed el Flaco*

2.1. Grupos sociales	p. 72
2.1.1. Nómadas	p. 74
2.1.2. Campesinos	p. 77
2.1.3. Notables y funcionarios del estado	p. 102
2.1.3.1. Notables	p. 102
2.1.3.2. Funcionarios	p. 119
2.1.4. Fuerzas de seguridad	p. 136

2. Conflictos sociales en *Memed el Flaco*

2.1. Grupos sociales

La sociedad otomana podría dividirse en tres tipos diferentes de clases. La primera de ellas estaría formada por los notables [*eşraf*], una serie de grupos de diversa condición (concesionarios de importantes extensiones de tierras, ulemas, grandes comerciantes, jefes de tribus, miembros de la nobleza turcomana, etc.) en cuyas manos descansaba la política interna del país. Por regla general vivían en las ciudades y a lo largo del tiempo fueron adoptando el papel de representantes de la población ciudadana.

Los funcionarios del estado intentaban mantener buenas relaciones con ellos y, de hecho, los gobernadores debían contar con su beneplácito para poder desarrollar su misión. Además, mientras que dichos funcionarios solían ser renovados con asiduidad, los notables permanecían siempre en la misma zona por lo que su fuerza política, aún cuando sólo fuera local, era inmensa. Por otra parte su número iba en aumento ya que la mayoría de los funcionarios públicos pasaban a convertirse en notables al ser jubilados o defenestrados [Halaçoğlu: 11; Barkey: 89]. La segunda clase eran los campesinos [*çiftçiler*]. Desde los primeros años del Imperio la mayoría de los campesinos habían sido antiguos nómadas que habían ido llegando en sucesivas oleadas y se fueron asentando. Pero, al ir ampliándose las fronteras y al necesitarse cada vez un número mayor de hombres para el ejército, la mayoría de las aldeas de Anatolia quedaron con una población mínima repartida en caseríos. Ellos eran los que soportaban el peso de los impuestos pues los nómadas quedaban exentos al servir como irregulares en el ejército. Los nómadas [*yörük*] no pertenecían exactamente a esta segunda clase ya que por regla general no trabajaban las tierras y se dedicaban a la ganadería de trashumancia. Algunos grupos eran seminómadas [*konar-göçer*] y en invierno cultivaban pequeñas parcelas en las llanuras cercanas a sus tiendas. La tercera clase estaba compuesta por los funcionarios, tanto civiles como militares, que trabajaban para el estado y que se situaban en una posición intermedia entre los notables y el pueblo llano [Halaçoğlu: 12-14] así como entre dichos notables y el estado. Los bandoleros, por su parte, no pertenecían a ninguna clase prefijada de antemano: lo mismo podían ser señores desengañados con el poder central o celosos de su autonomía que campesinos o nómadas. También hubo revueltas de funcionarios díscolos ávidos de poder tachadas de bandolerismo por el gobierno central, aunque por regla general esto era menos común. Los bandoleros conformaban un grupo apartado, a caballo entre los campesinos o

nómadas y la jerarquía de los señores. Sus relaciones con los campesinos solían ser malas pues abusaban de ellos de manera desmedida, tanto en su propio beneficio como en el de los notables; también sus medios de vida y sus intereses eran diferentes. En realidad el verdadero objetivo de muchos bandoleros era entrar a formar parte de la clase de los funcionarios y ascender así en el escalafón social [*vid. infra*, 2.3.3.7., p. 240-243] [Barkey: 184-187]. Por eso durante siglos sólo algunos bandoleros, de entre los miles que existieron, fueron recordados y alabados como personas generosas que ayudaban al pueblo y puede que ni siquiera todos éstos merecieran ese honor.

2.1.1.Nómadas

Entre los siglos XIII y XV el nomadismo fue avanzando por la geografía de Asia Menor y, al mismo tiempo, perdiendo fuerza a medida que diferentes tribus o clanes se iban asentando y se dedicaban a la agricultura. Pero hubo otras muchas que no se establecieron permanentemente y que continuaron su acostumbrado viaje en el mes de mayo de los campamentos de invierno en las llanuras [*ova*] a los de verano [*yayla*] en las partes altas, generalmente moviéndose en zonas concretas pero muchas otras también cambiando de región. Hacia el mes de octubre se iniciaba la vuelta a las llanuras. Hubo algunas partes donde la insalubridad favoreció el hecho de que quedaran deshabitadas hasta muy tarde, siendo ocupadas sólo ocasionalmente en el invierno por los nómadas. Esto fue lo que ocurrió con las marismas de Çukurova, foco de malaria en el verano, hasta que no fueron objeto de un relativo interés del poder central. Entonces comenzaron los primeros proyectos de los funcionarios otomanos para asentar a los nómadas y convertirlos en una población “productiva”. Con el paso de los siglos, los nómadas se verían circunscritos a regiones menos fértiles y más apartadas e irían perdiendo fuerza y número poco a poco para acabar convertidos en un grupo minoritario

[Braudel, I: 125-128; Barkey: 117-120]. Los asentamientos obligatorios de gran parte de las tribus [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 62-67] no impidieron, con todo, que en los primeros años de la República aún hubiera un pequeño porcentaje de población nómada. Las tribus turcomanas que quedaban en Çukurova vivían normalmente en tiendas de pelo de cabra sustentadas por postes (las más grandes de ellas hasta por siete postes, como se nos cuenta en la tetralogía [III, 13, pp. 231-233]) llamadas *karaçadır* [tienda negra] o *çulçadır* [tienda de pelo de cabra] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 027a, 027b, 027c y 027d]. Cada clan era dirigido por un bey que se ocupaba de los asuntos administrativos. Desde fechas muy tempranas se dedicaron sobre todo a la cría de caballos, algo propio de su forma de vida y que, de paso, les ayudaba mantener un nivel económico aceptable. Muchos abastecían a los señores locales y al propio Otomano desarrollando asimismo un beneficioso comercio de sementales en los pueblos de la región. Otras se especializaron en criar ganado ovino y lo vendían para carne en los mercados de los pueblos. Todos cazaban de manera regular y conseguían los productos que les faltaban vendiendo sus animales o gracias al trueque. Hasta el siglo XVIII este tipo de economía fue suficiente para ellos; pero, a partir de entonces, las cosas empezaron a cambiar. Al producirse asentamientos obligatorios en zonas inadecuadas y trastocar el gobierno sus modos de vida tradicionales, las tribus se empobrecieron rápidamente y cayeron en manos de los señores. De ahí también que muchos de los jóvenes nómadas prefirieran echarse al monte y llevar una vida más similar a la que tenían con anterioridad [Halaçoğlu: 14-25].

Desde el siglo XVII la trashumancia de los nómadas ocasionó graves perjuicios a los campesinos pues pretendían ocupar como pastos y zonas de asentamientos invernales terrenos que poco a poco se estaban ganando para la siembra de cultivos. Y,

aun cuando los nómadas plantaran sus tiendas en zonas de las planicies que no estaban trabajadas, se planteaban inevitables problemas de paso, de uso de aguas, etc. [Braudel, I: 110; Barkey: 115]. En las primeras décadas de la República la relación con los señores llegó a un punto crítico, pues la adjudicación de la propiedad de la tierra hizo que se desbocara el ansia entre los nuevos “héroes de la guerra” por conseguir más fincas antes de que la situación se estabilizara totalmente (tal vez ante el temor de que el gobierno central impusiera restricciones o controles de algún tipo). Esta situación se ve ampliamente en la tetralogía de Memed *el Flaco*: los Pelo Negro y los Cabras Rubias [vid. Anexos, 5.2.: fotos 028a, 028b, 028c y 028d] ya no pueden instalarse libremente en sus antiguos campamentos de invierno porque han sido ocupados por determinados terratenientes que los han inscrito a su nombre y que ahora solicitan un alto pago en oro a cambio de su uso; eso les supone un enorme perjuicio económico que a nadie parece importar pero que, si continua por ese camino, terminará con el nomadismo de forma más radical que ninguna otra campaña de asentamientos [III, 18, pp. 345-347]²⁷. En la novela se ensalza de forma exagerada la vida tradicional de los nómadas: sus costumbres, ropas, comidas, trabajos, etc. Se insiste mucho en la sinceridad y honradez

²⁷ En la actualidad todavía quedan algunas tribus o clanes que realizan la emigración estacional, como por ejemplo los Cabras Rubias. Al llegar a las llanuras deben colocar sus campamentos en unas zonas determinadas que alquilan para tal fin a los alcaldes de los pueblos. En 1999 pagaban a cambio de cada tienda entre 300 y 400 liras [SAKAYOĞLU, Selçuk (1999): “Toroslar’ın son göçebeleri”, en *Atlas*, nº 71, febrero 1999, p.54]. Resulta cada vez más difícil para las tribus encontrar lugares adecuados para instalarse en invierno pues no sólo deben conseguir el dinero necesario para abonar el alquiler de tierras y pastos sino que, en los últimos años, han tenido que sufrir las protestas de los propietarios de las urbanizaciones modernas que se quejan de que sus animales destruyen sus jardines [vid. el periódico *Radikal*, 08.12.2007].

de las tribus, especialmente en la de sus jefes, en su hospitalidad desinteresada y en la enorme ayuda que suponen para los proscritos y bandoleros [I, 12, pp. 151-155; II, 9, p. 65; III, 13, pp. 225-234; etc.]. Pero asimismo queda muy claro que ese tipo de vida está acabando, que ya sólo unos pocos se atreven a continuarla y se hace una triste elegía de esa especie de Paraíso perdido.

2.1.1. Campesinos

Hacia el siglo XVI los campesinos del Imperio se repartían por todo el territorio formando unidades de economía básica llamadas *çifthane* [granjas familiares]. El nombre venía de la unión de las palabras *çift* (que significa literalmente “par” y que se refería a los dos bueyes que los señores les entregaban para que trabajaran la tierra) y *hane* [casa]. En cada una vivía una sola gran familia que se encargaba de cultivar la tierra y de pagar las rentas al concesionario. Estas granjas eran indivisibles y su usufructo pasaba de padres a hijos. El cabeza de familia tomaba todas las decisiones y su única obligación era mantenerse al día con respecto a los impuestos. Las familias debían ser lo más autosuficientes posible y, por regla habitual, se mantenían con una economía de subsistencia, aunque en algunos casos tenían pequeños excedentes que empleaban en conseguir lo que no producían o se sacaban unos beneficios (estos excedentes los vendían en los mercados semanales de las ciudades, no solían comerciar con las granjas vecinas pues éstas producían más o menos las mismas cosas). Algunos campesinos, generalmente los recién asentados o los seminómadas, tenían también pequeños rebaños, por lo común de ovejas. Las granjas estaban muy separadas entre sí y la comunicación entre ellas era escasa. Esta situación hizo que, hasta el siglo XVIII, existieran muy pocos pueblos. Sin embargo, un cierto número de aldeanos se veían obligados a trabajar de temporeros durante unos meses al año en otras tierras, bien

porque las suyas eran muy reducidas, bien porque no producían lo suficiente. Muchos campesinos abandonaban a menudo también los terrenos (al no poder pagar los impuestos o porque la presión de los notables o de los funcionarios era excesiva) y se instalaban en otras zonas o volvían a convertirse en nómadas. La relación de los campesinos turcos con la tierra nunca fue la misma que en Europa: no se sentían apegados a ella y podían moverse libremente por el país sin grandes impedimentos; esto hizo que, a la menor contrariedad (aumento excesivo de la población en la zona, epidemias, malas cosechas, sequías, guerras, ataques de bandoleros...), tendieran a cambiar de asentamiento antes que luchar. Ésta es una de las razones fundamentales por las que en el Imperio Otomano no se produjeron revueltas campesinas [Barkey: 2-9, 95-110 y 135-6].

Con el tiempo, la diferencia entre los campesinos de *çifthane* y los peones a sueldo se fue haciendo más radical y esto llevó a la agrupación de los últimos en pequeños pueblos que, por regla general, se creaban alrededor de una mezquita cuyo imán se convertía en una de las fuerzas más importantes de la comunidad. Poco después los caseríos pasaron a pertenecer administrativamente al pueblo más cercano con lo que se favoreció la comunicación y el acercamiento de los campesinos (puesto que tenían responsabilidades en común). Esto podía haberse traducido en una mayor cohesión social que llevara a la organización de diversas rebeliones. Sin embargo, la intervención del estado lo impidió. Para que se produzca una revuelta se necesita no sólo que los diferentes agraviados se sientan unidos por una misma causa; también deben organizarse y acumular una serie de recursos básicos. Cuando alguna de estas condiciones no se cumple, la rebelión necesita del apoyo de otro grupo o irá directa al fracaso. La estructura de la sociedad del estado otomano y la organización del propio

estado estaban enfocadas a impedir la unión de las diferentes clases sociales de las que se componía: el gobierno central desarrollaba una política que alternaba la concesión de prebendas con los castigos desmedidos y la aplicaba a cualquier tipo de circunstancia de manera radical para evitar la alianza de diferentes fuerzas que pudieran resultarle peligrosas de alguna manera. De ahí que los funcionarios fueran obligados a rotar en sus puestos de forma continua (y muchos líderes locales eran desterrados a otras zonas), con lo que se frustraba la posibilidad de que mantuvieran relaciones estrechas con la gente de la región; pero de esa misma manera, los campesinos perdían así posibles apoyos a su causa. Los propios aldeanos estaban aún poco acostumbrados a convivir y a colaborar entre sí; y éstos y los señores no se relacionaban de forma directa sino a través de intermediarios (guardias, recaudadores, etc.). Por último, la mayoría de los descontentos que hubieran podido organizar las revueltas eran hombres jóvenes e impetuosos que solían acabar en las milicias o como bandoleros, con lo que en los pueblos a menudo no quedaban más que viejos, mujeres y niños, es decir, los menos preparados para rebelarse. Todo esto, evidentemente, ayudó a que las revueltas campesinas no prosperaran. Por eso las rebeliones diversas que existieron hasta el siglo XVIII fueron organizadas normalmente por nobles descontentos con el poder central y por grupos de hombres armados que únicamente pretendían mejorar su estatus entrando en la administración del Imperio (como los *celali* [*vid. infra*, 2.3.3.7.]). Es más: los documentos que se conservan de esa época nos sirven para comprobar que los aldeanos confiaban en la justicia del sultán y acudían a sus representantes cuando se sentían acosados u oprimidos. Su desengaño se dirigía más bien hacia los señores locales que abusaban de su poder y boicoteaban el funcionamiento de muchas leyes [Barkey: 18-21, 85-91, 120 y 184-187]. Esta situación se extenderá hasta las primeras décadas de la República: los campesinos tienen puestas sus esperanzas en el nuevo estado que se está

formando pero acusan a los notables y los funcionarios corruptos de no ocuparse de mejorar su situación.

La llegada de las *Tanzimat*²⁸ supuso un temprano intento por parte de la administración central de mejorar la situación del campesinado. Se suprimieron los *iltizam*²⁹ y el trabajo forzoso y se adjudicaron tierras a los agricultores, lo que podría

²⁸ La fecha del comienzo de las reformas ha quedado fijada como el 3 de noviembre de 1839, día en el que el sultán Abdülmecit I otorgó la Carta Imperial (llamada en turco *Hatt-ı Şerif* o *Hatt-ı Hümayun*) que contenía su proclamación oficial en el parque de Gülhane en presencia de toda la corte y de los embajadores occidentales. Las reformas fueron confirmadas y extendidas en el *Islahat Fermanı* de 1856, fundamentalmente por presiones de las Potencias [Shaw, 1971: 102]. En cualquier caso, muchos cambios habían comenzado ya con anterioridad, siendo su principal impulsor Mahmut II, padre de Abdülmecit [*vid. infra*, 2.3.3.8.2.1., p. 263].

²⁹ Las tierras imperiales estaban fraccionadas en diferentes tipos de *mukata'a* (o “divisiones”) asignadas a los miembros de la clase gobernante para que éstos las explotaran y administraran y de las que el estado sacaba sus ingresos a través de los impuestos recaudados por los notables. Uno de los tipos de *mukata'a* eran las “fincas de impuestos” o *iltizam*. Su concesionario era llamado *mültezim* y debía entregar al Tesoro una cantidad anual fija así como un balance de cuentas; a cambio, se le permitía quedarse con el resto de los impuestos recaudados (con lo que los concesionarios solían exprimir a los campesinos para aumentar sus beneficios personales). No estaba obligado a ningún otro servicio al estado, como, por ejemplo, ocurría con los responsables de los *timar* (otro tipo de *mukata'a*) quienes tenían que facilitar compañías de caballería para el ejército imperial siempre que el sultán lo solicitara. Las tierras de *iltizam* solían estar situadas en las áreas orientales del Imperio dado que su conquista por los otomanos fue posterior y ocurrió en un momento en que el sultán estaba más interesado en recaudar beneficios que pudiera utilizar en el pago a los regimientos de jenízaros y en los gastos de la corte que en conseguir más soldados para su ejército. Las fincas se distribuían por medio de subastas públicas periódicas realizadas por agentes especiales del sultán pero solamente determinadas personas podían

haber supuesto una verdadera reforma agrícola. Pero la mayoría de los nuevos propietarios (la ley agraria promulgada en 1858 permitía la tenencia en propiedad de las tierras mediante la implantación de un moderno sistema de títulos, algo revolucionario en un país donde el sultán había sido hasta entonces el propietario legal de todos los terrenos) formaban parte de la clase que desde antiguo había contado con el control del campo, con lo que en realidad más que lograr una distribución más justa de las tierras lo que se consiguió fue aumentar y asegurar las posesiones de los terratenientes (algo similar a lo ocurrido en España tras las desamortizaciones del siglo XIX³⁰). Esto conllevó, por consiguiente, una mayor explotación de los campesinos y un profundo empobrecimiento de las clases agrícolas más bajas, lo que provocó numerosas revueltas campesinas que muchas veces fueron calificadas (con razón o sin ella) de

pujar por ellas. Los abundantes pagos generados en las subastas iban directamente al tesoro personal del soberano. Esto provocó con el tiempo grandes abusos [Shaw, 1971: 78-80].

³⁰ Antonio Escudero reseña, por ejemplo, que el aumento del bandolerismo a partir de 1837 en la zona valenciana fue consecuencia directa de las dos grandes desamortizaciones: la de ese mismo año, decretada por Mendizábal, porque produjo la práctica desaparición de los colonos que cultivaban parcelas, al ser éstas anexionadas a propiedades nuevas, quedando convertidos en jornaleros sin tierra; y la de Madoz, de 1855, porque agravó enormemente la situación y precipitó la proletarización del campesinado [ESCUADERO, A.: “El bandolerismo valenciano (1814-1823)”, en *Questions valencianes 1*. Valencia. Del Cénia al Segura. 1979, cit. en Soler: 277]. Por su parte, Emilio Soler comenta que la situación de los campesinos y jornaleros andaluces se precipitó cuando la aristocracia de la zona comenzó a usurpar tierras que antes habían sido comunales o a ocupar por la fuerza terrenos de labradores que inscribían luego a su nombre en los registros [Soler: 83]. Vemos, pues, que esta terrible situación no era exclusiva del campo turco.

“bandolerismo” por la administración local o central [Yetkin, S.: 23-26]³¹. En 1893 se creó la Dirección de Agricultura que pasó a formar parte del nuevo Ministerio de Bosques, Minas y Agricultura. Expertos agrícolas fueron enviados a todas las provincias para examinar los problemas e intentar conseguir una evolución en las técnicas agrícolas que abundara en una mayor productividad y mejorara al mismo tiempo el nivel de vida de los campesinos. Se fundaron en Estambul una Escuela Superior de Agricultura y otra de Veterinaria y se establecieron asimismo algunas granjas modelo en diferentes capitales de provincia, una de ellas en Adana, que debían experimentar y adaptar nuevos cultivos y técnicas a cada región. También se creó el *Ziraat Bankası* [Banco Agrícola], una entidad estatal pensada para proveer de créditos a los campesinos (el problema fue que dichos créditos debían ser solicitados por los propietarios, pero se potenciaba a los que tenían mayor número de tierras; por eso la mayoría fueron concedidos a los terratenientes y los pequeños propietarios continuaron en manos de los prestamistas). Aparecieron las primeras máquinas y aumentaron las fábricas que utilizaban productos agrícolas locales (tabaco, seda, algodón, etc.). Sin embargo, aunque la agricultura en su conjunto evolucionó muy rápidamente en tiempos de Abdühamit II, todas estas medidas tuvieron un efecto muy limitado en la vida de los aldeanos [Shaw /Shaw: 230-231].

El gobierno de los Jóvenes Turcos suprimió todas las tasas agrícolas previas a 1909 e instauró un moderno sistema de impuesto sobre la renta que debía afectar a todos

³¹ Más o menos por las mismas fechas la literatura folclórica turca vivió un importante auge de creación o recomposición de poemas y romances relativos a héroes del pueblo (antiguos campesinos descontentos convertidos en bandoleros [*eşkîya*]) que se levantaban contra los señores [ULUÇAY, M. Ç. (1944-1955): *Saruhan'da Eşkîyalık ve Halk Hareketleri*. 2 vol. Manisa-Estambul; cit. en Lewis: 450-451].

los ciudadanos del Imperio, los cuales pagarían una cantidad según sus posibilidades. En cuanto a los impuestos sobre el ganado, se determinó que sólo serían abonados cuando los propietarios pudieran hacerlo en metálico, evitando así verse privados de sus rebaños. Se intentó controlar la corrupción de los funcionarios y se hicieron verdaderos esfuerzos por ayudar a la población en peores condiciones [Shaw /Shaw: 300]. Pero los graves problemas a los que se enfrentó el CUP impidieron que sus buenos propósitos llegaran a buen puerto. Para entonces, la población rural era un 80% del total y más de la mitad de los habitantes del país vivían en unos treinta y dos mil pueblos con menos de cuatrocientos habitantes [Türkoğlu: 220]³². Durante la I Guerra Mundial y la guerra de Liberación la situación en el campo empeoró aún más: la mayoría de los hombres marcharon al ejército y los cultivos quedaron en manos de mujeres, niños y viejos; muchas tierras se echaron a perder o quedaron expuestas en zonas peligrosas; la subida de los precios fue impresionante y los impuestos aumentaron también de forma notable para poder financiar la contienda. Por otro lado, emergió un grupo de nuevos campesinos, enriquecidos con el comercio de productos agrícolas durante la guerra de Liberación, generalmente turcos y musulmanes, que se fueron colocando cerca del naciente poder político [Boratav, K.: 274-279]. Con la llegada de la República pronto fue evidente la necesidad del desarrollo de la agricultura y del medio rural. De ella dependía un amplio porcentaje de la economía turca y su situación, tras numerosas guerras, era terrible. Pero, asimismo, había que transformar a esos habitantes pasivos y

³² En el año 1990 se calculaba que la población rural del país rondaba el 40%, un 20% menos que diez años antes, aunque todavía un porcentaje muy alto [Köymen: 1]. No es de extrañar, por tanto, que Hobsbawm dijera de Turquía en 1980 que era el único “reducto campesino” que quedaba en Europa y Oriente Medio [cit. en Köymen: 1].

que vivían en condiciones primitivas en verdaderos ciudadanos republicanos [Türkoğlu: 220]. De los 13,6 millones de habitantes aproximadamente 10,3 vivían en el campo. Un 22% de éstos ni siquiera tenían animales para los trabajos agrícolas y había menos de un arado por familia. Del total de terrenos cultivables, sólo se trabajaba entre un cinco y un diez por ciento. Unas ochenta mil familias eran campesinos sin tierras. Éstas estaban en su mayoría en manos de los notables locales y agás (65%) y tan sólo un 35% del total pertenecía a propietarios campesinos [Köymen: 1-2].

Los primeros años de la República suelen dividirse, en lo que respecta a la economía, en dos períodos diferentes: el primero (1923-1929) siguió una política más liberal, aunque muy vigilada por el poder; en el segundo (1930-1938) se pasó a una economía absolutamente proteccionista y dirigida por el estado, de ahí que esta etapa se conozca habitualmente con el apelativo de “estatismo” [*Devletçilik*]³³. Las bases para la política económica se trataron en el Congreso Económico reunido en Esmirna del 17 de febrero al 4 de marzo de 1923. Allí se debatió ampliamente la cuestión rural; pero, desgraciadamente, entre los 1.135 delegados no había ningún representante de los

³³ El estatismo es uno de los seis principios ideológicos básicos del CHP (conocidos con el apelativo de “las seis flechas” [*Altı Ok*]) formulados en el congreso celebrado por el partido en 1927 y que en 1937 se incluyeron en la Constitución de la República turca, con lo que pasaron a serlo también de toda la nación [Koçak: 113-116]. Tres son de acción (nacionalismo, laicismo y revolucionarismo) y tres de organización (republicanismo, populismo y estatismo). La bandera roja con seis flechas blancas que los representaba se convertiría en la enseña del CHP. El estatismo se refería fundamentalmente a la intervención directa del estado en la economía con la idea de lograr una rápida industrialización, por lo que desde los primeros años estuvo en vigor; pero fue a partir de 1930 cuando esta política resultó más enérgica [Shaw, 1971: 127 y 134].

temporeros rurales, ni de los aparceros ni de los arrendatarios de fincas (es decir, de los que no tenían tierras en propiedad y estaban en la peor situación). Las decisiones del congreso fueron tomadas, de hecho, por la clase en el poder, los nuevos burgueses y los terratenientes, con lo que difícilmente podían satisfacer al campesinado ni cambiar de forma radical el panorama existente. Tal vez por esa razón los debates se centraron en la necesidad de abastecer al campo de una educación y una sanidad públicas básicas como primer paso para su evolución y no en el reparto de tierras. Con todo, en los años inmediatos se produjeron importantes avances. En 1924 la nueva Ley de Reclutamiento estableció que el ejército instruiría en las nuevas técnicas agrícolas a sus reclutas durante el servicio militar y la Ley del Campo [*Köy Kanunu*] de 1928 invitaba a las diferentes fuerzas locales a utilizar esas técnicas y a suministrar a los campesinos los medios necesarios para mejorar la productividad y su nivel de vida. Esta ley reconocía, además, por primera vez a los campesinos como personas jurídicas. Ese mismo año se reorganizó el Ministerio de Agricultura con la idea de potenciar su funcionalidad e informar de cultivos, técnicas, máquinas y posibilidades de financiación a la población rural. El *Ziraat Bankası* se transformó en el mayor instrumento de apoyo para este empeño al incrementarse enormemente su capital para créditos. Bajo su dirección se establecieron cooperativas de crédito agrícola (1929) que se ocuparon por salvar a los campesinos de los habituales prestamistas ayudándoles a rescindir sus deudas³⁴. El *öşür*

³⁴ Pero las cooperativas no supusieron el respiro que los agricultores esperaban. Mahmut Makal explica que las deudas se acumulaban de igual manera a pesar de las facilidades de pago, dada la imposibilidad de la mayoría de los campesinos por abonar siquiera los intereses. Al final, acababa pasando lo mismo que antes, aunque ahora era el Estado quien les expropiaba todas sus pertenencias [Makal: 46].

[diezmo] sobre las cosechas (conocido de forma genérica con el nombre de *aşar*) que los campesinos abonaban a los señores (oficialmente un 10% pero que en algunas regiones llegaba hasta el 40%) fue definitivamente abolido (1925) introduciéndose un porcentaje fijo de 6 piastras [céntimo de lira turca] por mil³⁵. En 1926 esta tasa sería reemplazada por otra sobre los ingresos agrícolas que reducía aún más el porcentaje a abonar por los campesinos. Pero permaneció el impuesto relativo a las tierras [*Arazi Vergisi*] que fue aumentando con el tiempo. También continuó recaudándose el antiguo impuesto otomano sobre las cabezas de ganado ovino y caprino [*Ağnam*], aunque en 1931 se transformó en el *Hayvan Vergisi* y poco a poco fue descendiendo hasta desaparecer definitivamente en 1962. Se reorganizaron las Escuelas Superiores de Agricultura y Veterinaria creadas a finales del XIX y se retomó la campaña iniciada por los Jóvenes Turcos de enviar expertos (a menudo formados en el extranjero, como el técnico agrícola Ahmet bey de la novela, que colabora con Arif Saim bey [II, 22, p. 155-156]) a diferentes regiones para instruir a la población. Se crearon granjas experimentales [*Devlet Çiftlikleri*] para potenciar nuevos cultivos y experimentar diferentes técnicas agrícolas modernas que después pudieran ser implantadas en otras

³⁵ En la novela se habla varias veces del asunto de ese pago, especialmente en el primer tomo. Primero se nos dice que Abdi agá abusa de Döne y su hijo Memed (en castigo por la escapada del muchacho) y les retiene tres cuartos de la cosecha, cuando lo normal sería que se quedara sólo con un tercio [I, 5, p. 46]. Y, más tarde, la madre Hürü convencerá a los campesinos de las diferentes aldeas que pertenecen a Abdi para que ese año no le paguen los dos tercios acostumbrados (¿el porcentaje ha aumentado o Yaşar Kemal ha confundido los números?) porque, al estar el agá en la ciudad y no poder ejercer su control sobre ellos, podrán escudarse tras la excusa de una mala cosecha [I, 31, p. 340]. En cualquier caso, es evidente que, a pesar de las buenas intenciones de los políticos de Ankara, las nuevas leyes no son todavía muy efectivas en determinadas zonas del país.

zonas del país. Una ley de 1926 promovía la reducción de la fuerza animal en el campo a favor de las máquinas de cara a una mayor productividad³⁶. Y el nuevo Código Civil, promulgado también en 1926, que declaraba la igualdad de todos los ciudadanos turcos

³⁶ Ya previamente (1924) se había hecho un llamamiento a los aldeanos para que permutaran los viejos arados tirados por bueyes por los de caballos o mulas, animales más rápidos y polivalentes, lo cual ayudó a cultivar mayores extensiones de terreno. Los arados arrastrados por caballos [vid. Anexos, 5.2.: fotos 029a y 029b] aparecieron en el Imperio Otomano tras la guerra ruso-turca de 1877-78 de mano de los tártaros y circasianos emigrados a Adana y pronto se extendieron por todo el país. Se piensa que al final de la I Guerra Mundial existían unos diecisiete mil en toda Turquía. Hacia 1885 comenzaron a introducirse también (empezando por Adana) los arados modernos que funcionaban con vapor, de los cuales en 1919 había ya unos sesenta mil, muchos en poder de los terratenientes de la provincia de Adana. En cuanto al resto de las máquinas, se calcula que por las mismas fechas había once mil cosechadoras, 367 trilladoras (introducidas en 1879), unas 250 segadoras de pasto, sembradoras y un número muy limitado de tractores de gasolina (el primero de los cuales llegó a Adana en 1907). En 1924 se potenció la importación de máquinas agrícolas y el estado se convirtió en propietario de muchas de ellas, que eran alquiladas en condiciones favorables a los campesinos [vid. Anexos, 5.2.: fotos 030a, 030b y 030c]. Los terratenientes compraron asimismo muchas (en Adana, de nuevo, el número de tractores se elevó a cien), lo que redundó en una alta productividad para ellos, dado que el elevado precio del petróleo hacía difícil por regla general, y a pesar de las ayudas, el uso de tractores por los pequeños propietarios. Esto llevó al estado a una nueva ley de 1930 por la cual se otorgaban precios especiales al carburante agrícola, con lo que el número de tractores se disparó llegando a los 1.308 en 1936. El resto de las máquinas también aumentó notablemente, sobre todo desde que muchas de ellas comenzaron a fabricarse en el país a partir de 1930 [Tekeli/ İlkin, 1999a: 6-8; Köymen: 9-10]. En la tetralogía los aldeanos de la región siguen arando con bueyes [I, 3, p. 30; IV, 16, p. 407] y realizan el resto de las labores del campo a mano [I, 5, p. 43-44; IV, 15, p. 390], aunque algunos señores cuentan con máquinas [IV, 15, p. 390] e, incluso, hay quienes realizan experimentos para mejorar los cultivos, como Zülfü *el Registrador* [III, 3, pp. 35-38; III, 23, p. 453] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 031a, 031b, 031c, 031d, 031e y 031f].

ante la ley (incluidas las mujeres) y regulaba la posesión de bienes, herencias, deudas, etc., simplificó igualmente las antiguas categorías de propiedad de tierras del Imperio Otomano, con la idea de terminar con los restos de feudalismo que implicaba un inmenso poder de los terratenientes locales y potenciar el reparto de la propiedad. Ya varias leyes previas (1920) habían intentando contribuir a una mayor distribución de fincas entre los campesinos, pero se trataba fundamentalmente de repartir las que habían quedado “abandonadas” por armenios y griegos al final de la guerra de Liberación. En 1925 un nuevo decreto había propiciado la adjudicación de terrenos entre los agricultores, los cuales abonarían su precio a lo largo de veinte años. Esta decisión intentaba reasentar de manera organizada a los desplazados por guerras, ocupaciones, revueltas y fenómenos de bandolerismo local (sobre todo en las provincias orientales). La mayoría de las tierras eran zonas hasta entonces sin cultivar o dejadas para pastos³⁷; pero también se habían requisado a partir de 1924 algunas abandonadas o no trabajadas por un largo espacio de tiempo. La intención era, aparte de organizar los asentamientos de población, aumentar la cantidad de terreno cultivable lo que repercutiría también de manera favorable en la producción. No obstante, cuando la comisión organizada para dirimir qué tierras habían sido abandonadas, que debía basarse en los testimonios de los vecinos del lugar (preferiblemente, de aquéllos más ancianos y respetables), empezó a distribuir nuevos títulos de propiedad de la República se pudo ver cómo muchos notables habían logrado mediante sobornos o engaños (cambios de lindes, falsos

³⁷ Hacia 1930 se calculaba que, de la superficie total del país, el 10,9% se dedicaba a campos, 2,6% a viñas y huertos, un 15% estaba en barbecho, el 31,1% eran pastos y prados, una cantidad semejante bosques de diferentes tipos y un 27,3% eran zonas inadecuadas para la agricultura [Tekeli/İlkin, 1999b: 44].

testigos o documentos, etc.) hacerse con terrenos que hasta entonces pertenecían a diferentes pequeños propietarios o pueblos (esta situación aparece también en la tetralogía [I, 15, pp. 238-240; II, 22, pp. 152-157; IV, 12, pp. 303-311]). Muchos emigrantes serían posteriormente instalados también en tierras en propiedad según una ley de 1934. De esta manera, hacia 1944 se habían repartido aproximadamente unos doce millones de *dönüm* [unidad de superficie equivalente a mil metros cuadrados]. Con todo, muchos señores y autoridades locales lograron hacerse con grandes extensiones, con lo que el objetivo principal de esta legislación no se consiguió. Pero el conjunto de medidas, aunque insuficientes, supuso un despertar importante en el campo: la población aumentó, en dos años se lograron alcanzar los niveles de producción anteriores a la I Guerra Mundial y las ganancias para el país provenientes de la venta de cultivos subieron hasta un 16,2% [Shaw/ Shaw: 388-389; Çetin: 214-215; Önder: 68-71; Coşkun: 72-74; Sencer: 22; Tekeli/ İlkin, 1999b: 46-52; Arı: 97-99 y 104-111; Boratav, K.: 283-289; Kinross: 274 y 335-337].

En abril de 1930 Turquía entró en un sistema de planes económicos quinquenales, a imitación de los desarrollados en la U.R.S.S., un ejemplo más del fuerte control estatal que Ankara pretendía impulsar sobre todos los aspectos de la vida del país. La causa directa fueron los graves problemas derivados de la crisis económica mundial de 1929 que afectó muy negativamente al país, contribuyendo especialmente a la caída de los precios agrícolas (arrojando de nuevo a los campesinos en manos de los prestamistas). En esa situación la continuidad de una política económica relativamente liberal resultaba perjudicial; pero el cambio al estatismo potenció el desarrollo industrial por encima de la agricultura y puso en manos de miembros del gobierno y del partido único muchas fábricas y empresas. Los monopolios pasaron también a ser propiedad del

estado y se nacionalizaron otros muchos. Con todo, muchos ideólogos continuaban insistiendo en la necesidad de dotar a todos los campesinos de tierras propias que les apartaran de la omnipotencia de los notables, y en la urgencia por terminar de verdad con su poder, algo que, en la mayoría de las regiones de Anatolia, parecía aún imposible. En 1939 el porcentaje de población rural descendió ligeramente hasta el 75,6% pero el estallido de la II Guerra Mundial provocó una bajada también en la producción agrícola (dada la escasez de mano de obra masculina derivada de la necesidad de mantener un ejército en permanente estado de alerta). Al terminar el conflicto algunos terratenientes comenzaron a tener un papel más activo dentro del CHP, de ahí que el gobierno no desarrollara una política favorable al campo sino más orientada a satisfacer los deseos de los latifundistas [Shaw /Shaw: 391-392; Çetin: 217-230; Coşkun: 75-77; Köymen: 10-11; Kinross: 341-342]. De todas formas, las discusiones en el parlamento acerca de una reforma agrícola comenzaron por esas fechas, dada la necesidad del partido en el poder por mostrar su interés al electorado rural en solucionar un problema durante tanto tiempo dilatado. Sin embargo, el gobierno dejó claro desde el principio su intención de presentar una ley que no perjudicara los intereses de los grandes propietarios. Los debates se alargaron durante meses y, mientras, muchos de los diputados terratenientes acabarían unificándose en un fuerte grupo opositor que, años más tarde, desembocaría en el DP. La deseada Ley de Distribución de la Tierra [*Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu*] fue finalmente promulgada en junio de 1945 aunque con un añadido específico (introducido por el propio Ministro de Agricultura, Cavid Oral) en el que se aclaraba que sólo podría requisarse a los propietarios particulares para ser repartidos después entre los campesinos un máximo de 5.000 *dönüm* (aunque en la práctica no se pasó por lo común de los 2.000). De esta forma, la reforma agraria perdía gran parte de su impulso aun antes de comenzar a

funcionar. La ley dotaba a los campesinos en peor situación de doscientos *dönüm* de terreno cultivable en propiedad (en su gran mayoría bienes del estado y municipales o confiscados a fundaciones religiosas) facilitándoseles semillas y maquinaria suficientes para su labranza. Esta medida llegaba demasiado tarde y sólo consiguió provocar el cambio en el poder a favor del DP³⁸. Otra de las características de este período es la aparición de un nuevo y numeroso grupo social en el medio rural: los antiguos campesinos transformados en obreros de fábricas (generalmente de algodón, harina, seda, tabaco, azúcar, etc.; es decir, fábricas que trabajaban con productos agrícolas). Su número había sido escaso hasta entonces pero, a partir de la década de los treinta, comenzaría a aumentar con rapidez ocasionando, al mismo tiempo, una emigración constante de los pueblos hacia las pequeñas ciudades primero y hacia las más populosas después en un intento por mejorar su nivel de vida [Shaw /Shaw: 401; Çetin: 230; Köymen: 12; Sencer: 22-23; Koçak: 136; Boratav, K.: 291 y 296-304; Lewis: 474-475] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 032a, 032b, 032c y 032d].

Por lo que respecta a la región de Çukurova en concreto, a comienzos del siglo XIX era fundamentalmente un conjunto de ciénagas con escasa población, donde la malaria era endémica. Tras el período de administración egipcia [vid. *supra*, 1.3.1., p. 59], los otomanos empezaron a ser conscientes del inmenso potencial agrícola que la provincia ofrecía. Se realizaron así las primeras labores de desecación y se comenzó a

³⁸ En 1948, cuando Mahmut Makal redactaba los diarios que luego se convertirían en *Bizim Köy*, los campesinos del pueblo donde ejercía de maestro contaban por término medio con unos veinte *dönüm* de tierras en propiedad, la mayoría carecían de arados y, aunque los tuvieran, muy pocos podían permitirse el lujo de poseer la yunta de bueyes necesaria para arrastrarlos. Muchos ni siquiera tenían tierras [Makal: 31-32 y 44].

forzar a las tribus para que se asentaran de manera definitiva y se dedicaran a la agricultura. La problemática derivada de los asentamientos potenció que la mayoría de las tierras quedaran en manos de una pequeña cantidad de familias las cuales cultivaban una superficie todavía muy limitada por medio de aparceros y arrendatarios. A mediados de ese mismo siglo las guerras balcánicas y los problemas con Rusia tuvieron como consecuencia la llegada de numerosos grupos de emigrantes. También aparecieron muchos terratenientes no musulmanes (fundamentalmente armenios) que empezaron a establecerse en las zonas costeras y cercanas a los principales nudos de comunicaciones. Por último, el propio sultán Abdülhamit II mostró interés por las fértiles tierras de la región y decidió comprar una superficie bastante extensa (que todavía permanece como propiedad pública bajo el nombre de *Sultan Çifliği* [La granja del sultán]) que puso en manos de aparceros. De esta manera, las tierras de Çukurova quedaron pronto divididas en dos tipos de propietarios muy diferentes: por un lado estaban las grandes familias nobles, los terratenientes armenios y el sultán; por otro, los pequeños propietarios, en su mayoría antiguos nómadas o emigrados recién llegados [Kıray: 151-152]. Los latifundistas empezaron a desarrollar métodos y cultivos comenzando a utilizar la primera maquinaria agrícola (con lo que a comienzos del siglo XX en Adana había aproximadamente mil cosechadoras, cien trilladoras y gran número de arados reversibles). Y gracias a ellos la antigua Cilicia fue una de las primeras zonas de Turquía influida por el moderado capitalismo que se desarrolló en el país. A partir de la segunda mitad del siglo XIX los productos agrícolas de la región comenzaron a acceder al mercado internacional, empezando por el algodón, y el capital extranjero que invertía en la zona (fundamentalmente inglés) propició una rápida evolución tanto económica como social [Gürsel, 2000: 26] [vid. Anexos, 5.2.: foto 033]. Hacia 1900 las exportaciones de algodón de la región al extranjero aumentaron enormemente pero la

extensión de su cultivo se hizo a expensas de limitar el de los cereales, lo cual supuso la necesidad de importar grano para no dejar a la población hambrienta [Shaw /Shaw: 233].

La mayoría de las tierras de los armenios pasarían a manos turcas hacia 1920 por cantidades irrisorias o por medio de la simple ocupación, conformando un nuevo grupo de señores enriquecidos, por regla general absentistas, que sólo se relacionaban con los cultivadores a través de mayordomos, recaudadores y prestamistas³⁹. Apareció además una nueva figura social: el llamado *elçi* [mensajero o embajador], un intermediario entre los terratenientes y los campesinos que se ocupaba de transmitir las quejas de los segundos y las pretensiones de los primeros e intentaba, dentro de lo posible, repartir el trabajo de forma equitativa entre las familias. A menudo fueron ellos (junto a maestros y *muhtarlar* [alcaldes]) los únicos que lograron enfrentarse a los notables disfrutando por eso de un enorme prestigio entre los aldeanos. Los nuevos ricos que aparecieron tras la guerra de Liberación pasaron a formar parte del aparato político-administrativo de la

³⁹ Lo mismo había ocurrido en otras zonas del antiguo Imperio. El arqueólogo británico Ch. L. Woolley, al hablar de la situación de los campesinos árabes del norte de Siria, comentaba que los campesinos propietarios que tenían registradas tierras a su nombre estaban siendo reemplazados por grandes terratenientes, un grupo reducido de hombres ricos, que acaparaban cada vez más tierras y estaban transformando la economía en esa zona del país. La mayoría de los anteriores dueños solían quedarse en sus antiguas tierras como arrendatarios pero su situación iba degradándose de forma alarmante y en poco tiempo se convertían en siervos del nuevo señor al que tenían que prestar servicios obligatorios no remunerados durante gran parte del año. El terrateniente, muy a menudo absentista, podía llegar a poseer más de la mitad de las tierras de la aldea y muchas otras de los pueblos vecinos [WOLLEY, Ch. L. (1920): *Ciudades muertas y hombres vivos*. La Coruña: Ediciones del Viento, 2007, pp. 162-163].

República y algunos, incluso, se convertirían en poderosos hombres públicos (muchos de ellos habían sido también, o lo pretendían, “héroes de la guerra”, algo que se ve muy bien en la novela [III, 3, p. 34-38; II, 29, pp. 210-211]). Muchos de los nuevos señores eran asimismo antiguos jefes de tribu que habían expropiado a sus pares y pronto se hicieron ricos empresarios agrícolas. Todos ellos fueron los que reorganizaron los cultivos, introdujeron nuevos métodos y aumentaron notablemente el número de máquinas, pero no para mejorar la situación del campesinado (que, de hecho fue a peor si cabe) sino para aumentar sus beneficios [Arı: 107; Gürsel, 2000: 46; Kıray: 161-162]. Entre 1923 y 1938 (más o menos el período que abarca la tetralogía) la mayoría de los campesinos de la región no tenían tierras en propiedad y muchos de los que las habían tenido estaban perdiéndolas por culpa de las deudas contraídas con los prestamistas (cuyos intereses podían llegar hasta un 40%) y de los abusos de los notables. Un buen número de aldeanos no producía lo suficiente para pagar a los señores y mantener a sus familias y, en conjunto, vivían en la pobreza más humillante [Köymen: 2-4]. Los nuevos latifundistas fueron aumentando sus propiedades añadiendo a sus tierras partes de las estatales o bien usurpando las de los campesinos y rápidamente se convirtieron en los principales productores de la provincia. La extensión del cultivo del algodón (de un nuevo tipo, el *akala*, más adecuado para las fábricas textiles) transformó también las condiciones de trabajo en el campo. Los que ejercían como temporeros por carecer de tierras propias (o para conseguirse un sobresueldo) comenzaron a soportar las condiciones de trabajo que imponían los señores: el cultivo del algodón necesita un buen número de personas y un cuidado constante durante cinco meses al año; pero, acabado este período, los peones se quedan sin ninguna esperanza de trabajo. La cada vez más fuerte mecanización ayudó a aumentar el problema pues disminuía la demanda de mano de obra sin cualificar. Por otro lado, la población de Çukurova había ido

incrementándose de forma constante mientras que las zonas destinadas a cultivos alimenticios se redujeron de forma drástica (generalmente sólo en pequeñas parcelas alrededor de los pueblos). El valor de la tierra aumentó notablemente [Kıray: 152-154]. La rápida proletarianización de los campesinos desposeídos que emigraban para trabajar en las ciudades hicieron que Çukurova cambiara totalmente en pocas décadas [Gürsel, 2000: 29-30]. Así, hacia el año 1950, la región estaba ya totalmente inmersa en una profunda transformación que había trastocado por completo las relaciones sociales tradicionales y se había convertido en un paraíso para los importadores europeos de materias primas para las fábricas textiles [Gürsel, 2000: 46-47].

En la tetralogía el problema del reparto de tierras aparece en el primer tomo. Memed, cuando cree que ha acabado por fin con Abdi agá, decide volver a su pueblo para explicar a los campesinos sus intenciones: todos volverán a tomar los terrenos que poseían antes de que les fueran expropiados por el agá o su padre y así volverán de nuevo a cultivar sus propias tierras. Quiere también animarles a que quemen los cardizales que dificultan las labores del campo (¿en un intento, tal vez, por renovar los antiguos usos agrícolas y facilitar el cultivo?). Pero se muestra temeroso de la reacción que puedan tener los campesinos y, antes de difundir la noticia, prefiere consultarlo con Ali *el Rancio*, uno de los ancianos de Değirmenoluk. Finalmente se reparten las tierras, se queman los cardos y se celebra una fiesta. Sin embargo, poco después Ali *el Cojo* llegará con la noticia de que Abdi no ha muerto; entonces, de repente, el ambiente festivo se transformará en una batahola de críticas e insultos hacia Memed por haberles “obligado” a ir contra su señor [I, 16, pp. 250-252; I, 18, pp. 264-266 y 267-273]. Y, así, el único episodio de la tetralogía en el que su protagonista se comporta de una forma “revolucionaria” e intenta, hasta cierto punto, que los aldeanos se aparten de su

tradicional resignación, se desvanecerá por completo.

* * *

Los campesinos otomanos fueron durante muchos siglos una clase despreciada y desatendida por sus gobernantes: sólo les interesaban en tanto que productores, contribuyentes y potenciales soldados. En el período clásico del Imperio la palabra *türk* [turco] era usada con un significado peyorativo: un “turco” era un campesino, una persona basta y sin educación [Yetkin, Ç.: 115]. Pero hacia el último tercio del siglo XIX surgió una nueva ideología entre las clases acomodadas otomanas que comenzó a valorarles. Esta corriente, el turquismo [*Türkçülük*] (a veces también panturquismo), apareció como contraposición a las exigentes demandas de los nacionalismos nacidos dentro del Imperio que pretendían, en su gran mayoría, la independencia de éste (especialmente entre los defendidos por pueblos no musulmanes) o su autonomía (como ocurría con los territorios árabes). En un primer momento esta ideología se limitó a estudios lingüísticos y culturales; pero desde sus comienzos se mantuvo claramente unida a un pre-nacionalismo “turco”. Así el antiguamente denostado adjetivo se fue haciendo poco a poco más atractivo para todos, incluso comenzó a reemplazar al de “otomano” en algunos artículos periodísticos. Más tarde, se empezó a utilizar también el término *Türkistan* de manera habitual para hablar del Imperio Otomano. Paralelamente, la palabra *millet*, que hasta entonces sólo se aplicaba a cada una de las comunidades no musulmanas reconocidas por el sultán, fue derivando al significado actual de “nación”. El turquismo se lanzó a la tarea de enfatizar la aportación de los turcos en la construcción y el desarrollo de la civilización musulmana y del Imperio Otomano, identificando el comienzo de la decadencia de ambos con el abandono de “lo turco” y la llegada de influencias occidentales. Anatolia se convirtió en la madre patria [*Anavatan*]

y los campesinos de esa zona comenzaron a ser vistos como la verdadera fuerza motora del Estado. La lengua que ellos hablaban era también el verdadero turco. Así fue como los aldeanos anatólios se transformaron en el foco de los sentimientos patrióticos de los intelectuales: Anatolia sería la fuerza que lograría parar los ataques del exterior y preservar la nación turca [Shaw/ Shaw: 260-263; Yetkin, Ç.: 366-367]⁴⁰. No deja de llamar la atención la clarividencia de sus afirmaciones ni el hecho de que muchas de sus ideas fundamentales acabaran incluidas en la ideología kemalista que aún sigue en vigor en la Turquía actual.

La guerra de Liberación no sólo supuso un levantamiento contra las Potencias europeas que ocupaban gran parte del país sino también un fuerte movimiento de oposición a los otomanos y al estado creado por ellos, a quienes se culpaba de la derrota y el maltrato al pueblo. Anatolia se transformó en la fuente y el centro del nacionalismo turco. El turquismo [*Türkçülük*] y el nacionalismo [*Milliyetçilik*] se unieron para crear una nueva ideología que lideraría la oposición al poder otomano y sentaría las bases del nuevo estado. Según ella, el campesinado era el fundamento sobre el que debía apoyarse

⁴⁰ El principal representante de esta nueva corriente fue Ziya Gökalp (1876-1924), académico e intelectual que participó en su juventud en el movimiento de los Jóvenes Turcos y llegó a pertenecer al CUP, aunque progresivamente fue decantándose hacia posturas más nacionalistas, convirtiéndose en uno de sus ideólogos fundamentales. Promovía la secularización del país, el fin del Estado teocrático, la igualdad entre hombres y mujeres y la aceptación de los avances occidentales, siempre y cuando se adaptaran a las circunstancias de Turquía y no fuesen un problema para sus tradiciones. Insistió en que lo primordial era recuperar la “cultura turca” y, para ello, había que despojarla de todos los aditamentos que habían ido desfigurándola a lo largo de los siglos y acudir a Anatolia, donde el pueblo turco conservaba aún su verdadera esencia [Rubiol: 113-114; Shaw/ Shaw: 301-302].

la nueva nación porque ellos eran los verdaderos representantes del pueblo turco. A partir de entonces “ser turco” sería algo honorable de lo que todos debían sentirse orgullosos y se situaría al mismo nivel que cualquier otra nacionalidad⁴¹ [Yetkin, Ç.: 370-377]. El inmenso apoyo que las tropas lideradas por Mustafa Kemal había recibido se basó en un movimiento popular nacido en todo tipo de estratos. Cuando el conflicto terminó y el amplio consenso empezó a resquebrajarse, Atatürk decidió fortalecer el respaldo de las masas hacia su política (del cual iba a estar muy necesitado para poder llevar a cabo su programa de reformas) con un ideario populista [*halkçılık*] [*vid. supra*, p. 84, nota 33] que fue incrementando con el tiempo, pero que distaba ya bastante del significado original que el nacionalismo turco había tenido en los años de la guerra. A pesar de que la República proclamaba la soberanía popular, no sería el pueblo el que decidiría el rumbo de los cambios. Los militares y burócratas que se habían hecho con el poder se fijaron una directriz fundamental, “occidentalizar” el país, pensando que sería la única forma de que el nuevo estado consiguiera permanecer independiente y relacionarse en pie de igualdad con el resto de los países europeos [Moran: 8-9]. La gran mayoría de las reformas se impusieron a golpe de decreto, sin consultar a la población, tal vez para evitar recelos o, simplemente, por puro paternalismo. Esto hizo que muchos ciudadanos no se identificaran con ellas o, lo que es peor, que se mostraran indiferentes. Como muy bien decía Bülent Ecevit:

En realidad el pueblo turco no estaba en contra de las reformas realizadas durante la República, no podía estarlo; pero tampoco estaba a favor de ellas. El

⁴¹ De ahí la famosa frase de Mustafa Kemal *Ne mutlu Türküm diyene!* [¡Dichoso el que dice “soy turco”!/] [cit. en Yetkin, Ç.: 377] que puede verse en multitud de escuelas y cuarteles.

pueblo turco más bien no se interesó por esos cambios [Ecevit: *Atatürk ve Devrimcilik*, 1970, p. 74; cit. en Naci, 1981: 179].

Hacia 1920 un grupo de intelectuales había empezado a desarrollar una nueva doctrina, llamada *köycülük* [campesinismo], que se preocupaba por los problemas de la distribución de la tierra entre los campesinos e insistía en la necesidad de liberarlos de la opresión de los notables rurales locales. Según uno de sus principales creadores, Reşit Galip, la verdadera revolución que necesitaba Turquía tras el final de la guerra de Liberación era rescatar a los aldeanos de sus deudas y repartir las propiedades de los terratenientes de forma justa entre todos los cultivadores. Ésta sería la única manera de que los pueblos se librasen de verdad de la tiranía de los agás y beyes y se convirtieran en los pilares de una economía moderna. Pero el aparato en el poder, para mantenerse en el gobierno y llevar a cabo sus planes, necesitaba del apoyo de las grandes fuerzas económicas y hegemónicas de Anatolia, los notables y propietarios. Eso hizo que pronto el partido único se aliara con ellos y les convirtiera en una especie de “socios” en el gobierno. Dentro de este programa no podía tener cabida, por tanto, una amplia reforma agrícola que solucionara el atraso inmemorial del campo turco. El “eslogan” tantas veces repetido, la famosa frase pronunciada por Atatürk en la tercera sesión de apertura del parlamento del año 1922 (es decir, antes incluso de la proclamación de la República), *Türkiye’nin sahibi hakikîsi ve efendisi, hakikî müstahsil olan köylüdür* [El verdadero señor y propietario de Turquía, el verdadero productor es el campesino]⁴² no

⁴² *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri. I.* Estambul: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1945, p. 219 [cit. en Tekeli/ İlkin, 1999b: p. 43]. Esta frase suele resumirse habitualmente en *Köylü memleketin efendisidir* [El campesino es el señor del país]. En la tetralogía se alude a ella en dos momentos diferentes. En el

reflejaba ya las intenciones reales de la clase gobernante y tan sólo constituyó una perfecta propaganda para el régimen. De hecho el pueblo vio empeorar a grandes pasos sus condiciones de vida [Moran: 9-10; Çetin: 213]. Atatürk se refirió a la necesidad de una reforma agraria en varias ocasiones, pero muy especialmente durante diferentes discursos de apertura del Parlamento. En todas ellas (noviembre de 1928, 1929, 1936 y 1937) hablaba de la importante necesidad de proveer a los campesinos sin tierra de zonas de cultivo que les permitieran a ellos y a sus familias vivir honrosamente [cit. en Naci, 1981: 185]. Pero, a pesar del empeño que empleó en muchas otras reformas, la situación del campo nunca acabó de ser abordada bajo su presidencia. Y, cuando por fin se planteó la primera reforma agraria seria, ya era muy tarde (1945) y, por lo demás, tampoco supuso un cambio destacado, como ya hemos visto.

El pluripartidismo llegó al país al mismo tiempo que las grandes remesas de tractores y pronto estas máquinas se convirtieron de alguna manera en el símbolo de las nuevas ideas políticas. Por eso, cuando la experiencia de gobierno del DP fracasó y la economía se fue a pique, entre otras cosas por la masiva importación de productos (como esos mismos tractores), las masas turcas se sintieron desengañadas y se apartaron

primero [II, 40, p. 315], Ali Safa bey teme que la revolución kemalista no haya terminado con el final de la guerra de Liberación y que se cumplan los discursos de Ankara que proclaman que los campesinos se transformarán en señores (en una clara alusión al miedo que tienen los notables porque haya un general reparto de tierras). En el segundo [IV, 5, pp. 100-102], Halil Taşkın bey lamenta que los campesinos se estén convirtiendo poco a poco en los dueños del país (cosa que es absolutamente falsa) porque con esa actitud sólo demuestran ser unos desagradecidos para con quienes se arriesgaron a ponerles a salvo del enemigo durante la guerra (es decir, los señores). En ambos casos, los beyes están demostrando un total desprecio por esos aldeanos a los que ensalza la propaganda republicana y esconden con dificultad sus deseos por expropiarles sin ningún miramiento de todo lo que tienen.

de la democracia. Además, la mecanización del campo no trajo consigo una mejor situación para la mayoría de los campesinos. Hubo un gran aumento del paro rural, muchos pequeños propietarios tuvieron que vender sus tierras y los aparceros se vieron imposibilitados para laborarlas. La emigración a las ciudades empezó a ser masiva y comenzó el problema de las barriadas de chabolas. Fue entonces cuando la literatura abandonó su nacionalismo romántico y comenzó a ver esa realidad tal cual era [*vid. supra*, 1.1., pp. 18-24]. Y culpó, con razón, a los políticos de no haber sido capaces de desarrollar el campo, el principal medio de vida de los turcos. Sólo entonces se olvidaron por fin los prejuicios contra los campesinos [Naci, 1981: 226-227]; pero, a cambio, se pretendió ver en ellos a seres puros y nobles cien por cien cuyos dobleces tenían como único origen la terrible situación en la que vivían, lo cual, desgraciadamente, no dejaba de ser otro tipo de idealización que en bien poco iba a ayudar a su verdadero desarrollo.

Una de las diferencias de la tetralogía de *İnce Memed* con respecto a otras novelas que hablan del campo turco y a las que tratan sobre bandoleros (así como a la tradición típica al respecto, cuya imagen es más romántica) es que los campesinos que aparecen en ella no están idealizados [*vid. supra*, 1.1., pp. 24-25; 1.2., pp. 42-46]. Yaşar Kemal describe a los aldeanos con todas sus características positivas y negativas, adentrándose en su psicología real con honradez. Por eso, los campesinos no siempre aparecen como colaboradores incondicionales de Memed, aunque es verdad que, si se lo proponen, pueden llegar a sufrir lo indecible por su causa [I, 27, pp. 323-324]; pero por regla general son tornadizos. A veces le ayudan y le alaban y otras, miedosos y rastreros, secundan a los agás y hablan en su contra [I, 14, p. 194; III, 28, pp. 525-530; II, 52, pp. 406-407] o incluso le delatan [I, 14, pp. 205-206; II, 18, p. 121; III, 15, p.

272] y persiguen [IV, 4, pp. 71-73]. También son los principales causantes y los más severos jueces de sus actos y, si no fuera por ellos, el protagonista seguramente no llegaría a matar a Abdi ni al resto de los señores. Ellos son los que “obligan” a Memed [vid. *infra*, 2.3.3.8.2.3., pp. 274-281] [Moran: 90-91]. Porque estos campesinos que culpan continuamente a su suerte no suelen hacer nada por modificar su situación: piensan que es “el destino” que no se puede cambiar. Así que la única solución posible se plantea cuando uno de ellos, más impulsivo, se rebela contra algún agá o lo mata: entonces ese campesino transformado en bandolero por necesidades obvias se convierte en el ídolo de sus congéneres y en el ejecutor colectivo de una venganza que pretende ser justicia [I, 7, p. 81]. Por eso le presionarán hasta el infinito para que haga lo que ellos no se sienten con fuerzas para hacer y el bandolero se convertirá entonces en una especie de muñeco en manos de los campesinos: no podrá tomar decisiones por sí mismo sino sólo en función del bien que vaya a proporcionarles [I, 28, pp. 328-329]. Así que mientras algunos bandoleros son los juguetes de los agás o se guían por sus ansias de poder y riquezas, otros lo son de los campesinos. ¿Podría decirse, entonces, que es ésa en realidad la diferencia básica entre los bandoleros calificados de “malos” y los supuestos “buenos”?

2.1.2. Notables y funcionarios del estado

2.1.2.1. Notables

En el mundo rural, los campesinos han vivido a lo largo de la mayor parte de la Historia bajo el poder de una serie de señores locales o regionales que eran los que recibían y negociaban las órdenes del gobierno central. Su fuerza era inmensa y, para hacer cumplir su palabra, solían contar con el apoyo de las autoridades y la ley, así

como con suficientes fuerzas de coacción (incluyendo a menudo partidas de bandoleros a su servicio) [Hobsbawm, 1969/2000: 26-27]. En el Imperio Otomano ellos fueron también los grandes concesionarios de fincas del sultán y, después, los propietarios. Pero aunque campesinos y señores son dos clases completamente diferentes, en todos los lugares se han relacionado de manera muy estrecha resultando, además, interdependientes [Merinero: 51]. Por otro lado, en el Imperio estas clases no eran “cerradas”: cualquier hombre no musulmán de origen podía acceder al grupo de señores gracias al sistema de *devşirme*⁴³; así, con el tiempo, los “siervos del sultán” acabaron siendo una combinación de individuos de extracciones muy diversas. Otra posibilidad de acceso a la clase de los notables (surgida a partir de la formación de un ejército moderno bajo el sultán Mahmut II [vid. *infra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 258-263]) se encontraba en las guerras. De ahí que muchos jóvenes arrojados pero de humilde nacimiento que lucharon en el ejército nacionalista turco se convirtieran, al acabar la guerra de Liberación, en parte del aparato dirigente. De todas formas, la mayoría de los notables regionales eran nobles turcomanos, jefes de tribus, timariotas [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 57, nota 20], ricos comerciantes y funcionarios el estado jubilados o desterrados.

El término genérico que se comenzó a adjudicar a partir del siglo XIX a las personas importantes de las pequeñas ciudades o capitales de provincia fue *eşraf*. La palabra proviene del plural [أشراف] del término árabe *şerîf* [شريف] que, según el

⁴³ Ideado por el sultán Murat I (1360-1389) con la intención de reducir el poder de los nobles turcomanos, consistía en reclutar a un cupo anual de jóvenes entre los vasallos cristianos del Imperio, los cuales, tras su conversión al Islam y haber recibido un adiestramiento adecuado, pasaban a convertirse en *kapıkulları*: tropas para la guardia personal del sultán, regimientos regulares del ejército y miembros de la administración del Estado [vid. *infra*, 2.3.3.7., p. 240; 2.3.3.8.2.1., p. 254] [Shaw, 1976: 27].

Diccionario de Árabe-Español de F. Corriente⁴⁴, significa “noble, ilustre, superior, honroso” y también “jerife”. El término árabe produjo dos vocablos diferentes en otomano: el primero de ellos es el adjetivo *eşref* [honorable, honroso]; el segundo es el nombre *eşraf* [los que poseen honor y son respetados, notables]⁴⁵. Ambos términos pasaron al turco moderno con el mismo significado, aunque el primero de ellos se utiliza ya poco al considerarse arcaico. Tanto el *Diccionario de Turco de la TDK*⁴⁶ como el de A. Püsküllüoğlu⁴⁷ indican que *eşraf* se usa para hablar de los individuos acaudalados e influyentes de un lugar, que son respetados y cuya palabra cuenta y

⁴⁴ CORRIENTE, Federico (1977): *Diccionario Árabe-Español*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

⁴⁵ DEVELLİOĞLU, Ferit (1986): *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik. Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları

⁴⁶ Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. (1988): *Türkçe Sözlüğü*. 2 vol. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi. Las siglas equivalen a *Türk Dil Kurumu*, que se podría traducir por algo así como “Asociación de la Lengua Turca”. Desde sus comienzos, funcionó de forma independiente hasta que el diecisiete de agosto de 1983, tras el golpe militar de 1980 y la nueva Constitución aprobada en 1982, se unificó con la Sociedad de Estudios Históricos Turcos y el Centro Cultural Atatürk formando el *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu* que pasó a depender de la presidencia del estado. Este nuevo organismo heredó todos los fondos, derechos y publicaciones de la antigua *Türk Dil Kurumu* [Aksın, I: 125], pero perdió su independencia. La *TDK* nunca ha funcionado como una Academia de la lengua turca en el sentido en que nosotros entenderíamos dicho organismo, pues las normas que dicta no tienen carácter prescriptivo. Pero, de hecho, es la responsable directa de los enormes cambios que se produjeron tras la creación de la República en la lengua turca y que se conocen con el nombre de “revolución lingüística”.

⁴⁷ PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (1995): *Türkçe Sözlük*. Estambul: Yapı Kredi Yayınları.

ponen el ejemplo concreto de *kasaba eşrafları* [los notables de una pequeña ciudad]. Como ya se ha dicho con anterioridad [*vid. supra*, 2.1., pp. 72-73], las personas que durante el Imperio Otomano podían entrar en la categoría de “notables” eran de condición muy variada. Sin embargo, sus grandes privilegios y su poder económico (y a veces también militar) les convertían en elementos fundamentales para la buena marcha de la política del estado en las provincias, sobre todo en las pequeñas ciudades y en las zonas más apartadas. Su importancia aumentó a partir del siglo XVIII, tras la extinción de las revueltas *celali* [*vid. infra*, 2.3.3.7., p. 243-245], convirtiéndose en una especie de nueva clase media-alta regional. Durante el siglo XIX las bases en las que se afirmaba su poderío económico (generalmente propiedades en el campo, pero a menudo también transacciones comerciales o bien ambas cosas) crecieron enormemente. Eso llevó al sultán Mahmut II a una serie de intentos por controlar sus actuaciones [*vid. infra*, 2.3.3.8.2.1., p. 258] que desembocarían en ciertas confiscaciones de propiedades en los últimos años de su reinado. De todas formas, el Imperio nunca lograría someter su fuerza económica⁴⁸ ni política, que durante toda la época de las *Tanzimat* fueron en aumento [Shaw/ Shaw: 114].

Sin embargo, dentro de este estamento podían establecerse algunas diferencias. La más importante venía dada asimismo por los distintos títulos que se utilizaban para hablar de ellos en particular: bey y agá. La palabra *bey* es un término turco que procede,

⁴⁸ De hecho ésta creció tras la promulgación de la Ley de Agricultura [*Arazi Kanunnamesi*] de 1858 [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 64; 2.1.2., p. 81] y el consiguiente reparto de muchos terrenos rurales antiguamente en manos del sultán y la concesión de títulos de propiedad, momento en que se crearon las más importantes haciendas regionales [Shaw/ Shaw: 115].

según el *Diccionario Etimológico de la Lengua Turca*⁴⁹, del antiguo *beğ* [respetable, influyente] y que, en el turco actual, ha dado los tratamientos modernos de *bay* [señor] y *bayan* [señora] (que se usan delante del apellido, aunque se continúa utilizando *bey* tras el nombre de algunos hombres como muestra de deferencia [*vid. infra*, 2.3.4.5., p. 386, nota 169]). En los tiempos más antiguos era el título que se otorgaba al jefe de una tribu o principado o bien a todo aquél que dirigía algún tipo de comunidad no religiosa. Era un tratamiento de respeto que implicaba que esa persona no sólo tenía un cierto poder, sino que poseía también dinero e influencias [*TDK*; Püsküllüoğlu]. Por lo que respecta a *ağa* [agá], parece ser que llegó al turco desde el mogol *aga* o *aka* [hermano mayor, grande] [Eyüpoğlu] y pronto se comenzó a utilizar como título deferente hacia los hombres ancianos. Con el tiempo pasó a definir a los propietarios de extensas tierras asentados en zonas rurales cuya palabra era la ley para la gente del pueblo [*TDK*; Püsküllüoğlu]⁵⁰. La diferencia fundamental entre ambos términos a finales del Imperio y durante las décadas iniciales republicanas se puede rastrear muy bien en la tetralogía de Yaşar Kemal: los agás son personas con unas posesiones relativamente grandes que viven en el campo y que, por regla general, han recibido una instrucción básica; mientras que los beyes pueden ser terratenientes (a menudo absentistas), pero también personas cuyo patrimonio no se basa necesariamente o no sólo en las tierras. Habitualmente viven en las ciudades, han seguido estudios modernos en las recién

⁴⁹ EYUPOĞLU, İsmet Zeki (1988): *Türk Dili Etimoloji Sözlüğü*. Estambul: Sosyal Yayınlar, 1991.

⁵⁰ El significado original mogol parece haberse conservado en la palabra *ağabey* [normalmente apocopado en *abi*], que se usa para hablar del “hermano mayor” y, por extensión, con todos aquellos familiares o amigos masculinos de edad similar a la del hablante.

fundadas escuelas universitarias y se desenvuelven con facilidad en el ambiente occidentalizado de los primeros años de la República, aunque no siempre estén de acuerdo con los cambios que están ocurriendo. Muchos son también políticos o desempeñan puestos en la administración. En una palabra: los agás son los propietarios rurales al estilo antiguo y los beyes los nuevos ricos cercanos al aparato estatal.

Teniendo en cuenta esta diferencia básica, los notables que aparecen en *İnce Memed* se podrían clasificar en tres grupos. El primero de ellos estaría compuesto por los agás rurales, a quienes cualquier español definiría como “los ricos del pueblo”, cuyo mejor ejemplo es Abdi agá. El segundo serían los agás que viven tanto en el campo como en la ciudad. De origen generalmente turcomano, suelen pertenecer a familias señoriales de larga tradición (que ellos consideran “nobles”) que eran ya grandes propietarias de tierras antes de la llegada de la República y que ganaron o perdieron a lo largo del tiempo muchas de sus posesiones. La mayoría ha salido fuera de sus lugares de origen para recibir una educación a la europea. Aquí vemos dos personajes diferentes: Mahmut agá y Murtaza agá. El tercer grupo incluiría a los nuevos terratenientes que se han enriquecido en su mayoría tras el advenimiento de la República, a menudo abusando de su condición de “héroes” (bien sea real o falsa), y que, aprovechándose de la lejanía de los nuevos poderes, pactan con los representantes locales para continuar extendiendo sus ya vastos dominios. Generalmente viven en las ciudades. Los mejores ejemplos son Ali Safa bey y Şakir bey. Y algunos, además de su condición de señores de fincas, desempeñan un puesto destacado en la nueva administración civil. En este caso tenemos al diputado Arif Saim bey.

Abdi agá no es un gran terrateniente. Aunque su hacienda le parezca inmensa a Memed (dado que no conoce otro mundo y, la primera vez que se atreve a salir de su

pueblo, tras mucho caminar, tan sólo logra llegar poco más allá), apenas posee las tierras de cinco aldeas en la llanura de Dikenli [I, 1, p. 10], una zona no especialmente fértil [I, 2, p. 12]. La población más grande la constituye la aldea de Değirmenoluk y es allí donde vive el propio agá. Por supuesto, realiza visitas y estadías en la ciudad pero la mayoría del tiempo está en sus tierras ocupándose personalmente de todo. La propiedad la heredó de su padre, que también era el agá de la zona, pero ha ido agrandándola a fuerza de expropiar a sus campesinos las pocas posesiones que les quedaban y convirtiéndolos en sus peones. Aunque en un momento dado se nos dice que su padre no era así (lo sabemos gracias a un comentario al respecto de Ali *el Rancio* [I, 6, p. 55]), poco más tarde el mismo personaje rectificará: la mayoría de las tierras que tenía el padre de Abdi fueron también tomadas por la fuerza a los campesinos [I, 18, p. 266]. Las razones que Abdi agá aduce para realizar esa expropiación son generalmente las deudas. Abdi es quien tiene todos los animales de labranza, quien vende las semillas, el dueño de la única tienda de la zona [I, 7, p. 66] y el prestamista. Cuando los aldeanos están en apuros su única salvación es acudir al agá quien, “amablemente”, les soluciona los problemas a cambio de sus propiedades (por ejemplo, Döne no tiene más remedio que venderle la vaca y el ternero que tiene a cambio de comida para pasar el invierno ya que el agá les dejó prácticamente sin nada al finalizar la cosecha [I, 6, pp. 50-55]). A mitad del invierno, cuando se quedan sin comida (por el exagerado porcentaje que Abdi retiene para sí de las cosechas y por la rápida pérdida del resto tras el pago de las sucesivas deudas), su único recurso es ir a casa del agá para que éste les dé de nuevo comida a cuenta [I, 6, pp. 52-53]. A veces, incluso, ni siquiera se molesta en disfrazar su codicia: cuando el padre de Memed murió, Abdi se apropió de todo lo que le quedaba a la familia [I, 2, p. 23]. No se nos da ninguna explicación de cómo lo hizo, simplemente da la impresión de que el hecho de que el marido de Döne ya no esté ahí para trabajar en

sus tierras y protegerlas es una razón lo suficientemente válida para Abdi. Mantiene su poder sobre los campesinos tratándolos como a esclavos: les hace trabajar en condiciones y horarios inhumanos [I, 5, p. 43], nadie puede salir de la aldea ni casarse sin su permiso [I, 4, p. 41 y I, 7, p. 79], siempre hay que hacer lo que él ordena y no sólo les mata de hambre [I, 6, p. 51] sino que también les apalea a menudo [I, 11, p. 124]. Llega incluso a prohibir a la madre de Hatçe que vaya a ver a su hija a la cárcel en represalia por la instancia que entregó solicitando su puesta en libertad ya que la muchacha es inocente [I, 13, p. 133]. En definitiva, los aldeanos son para él únicamente personas a su servicio a las que maneja igual que los señores medievales a sus siervos. En el primer retrato de Abdi [I, 3, p. 26] se nos describe a un hombre de aspecto cuidado y ropa hasta cierto punto elegante para un pueblo, pero desagradable. Yaşar Kemal insistirá en que Abdi pretende aparentar ser un hombre religioso (como ya ha aparecido la nueva ley del sombrero -en 1925 [*vid. infra*, 2.3.9.1., pp. 493-497, notas 222-223]- lleva una gorra, pero con la visera ladeada, lo cual facilita el rezo); pero, como muy bien comenta el tendero de la ciudad Mustafa efendi, el hecho de rezar cinco veces al día no implica que se comporte como debiera [I, 14, p. 213]. Y puesto que tiene a un montón de campesinos doblegados a su servicio se preocupa mucho más por la situación de los animales de labranza que por la de los seres humanos, tal vez porque le resultan valiosos ya que son más caros que los aldeanos [I, 3, p. 26]. Posteriormente habrá una serie de descripciones más negativas que, curiosamente, vienen de personas cercanas a los notables: los hombres al servicio del bey Sultanoğlu, por ejemplo, le llamarán “Abdi agá *el Cabrero*” [IV, 8, p. 162]; y otro tendero de la ciudad, Hanefi *el Peregrino*, explica a Murtaza agá que Abdi se paseaba por el mercado “vestido como un gitano y con el aliento apestandole a hambre”, un retrato bastante tópico del rico tacaño [IV, 15, p. 363].

Abdi tiene fama de ser un cobarde [I, 7, pp. 61-62] pero ha logrado crear tal clima de terror entre los suyos que nadie es capaz de atreverse a rechistar sus órdenes. Cuando Memed parece estar a punto de hacerlo, tras el compromiso de Hatçe con el sobrino del agá, Abdi se encarga de aclararle que si se opone a la boda le matará (eso tras echarle en cara ser un desagradecido que así le paga el que no le haya dejado morir de hambre cuando se quedó huérfano y acompañando el argumento de la paliza correspondiente para que resulte más efectivo) [I, 7, p. 82]. Y cuando Ali *el Cojo* se niega a testificar ante las autoridades, como Abdi quiere, que Hatçe ha sido la asesina de su sobrino (intentando permanecer al margen de esa farsa, ya que se siente culpable en cierta medida de lo que acaba de pasar), el agá le da un plazo de un día para coger a su familia y abandonar sus tierras mientras que a los hombres que van a declarar contentos una falsedad les promete tomar ese año sólo la cuarta parte de la cosecha y cederles los animales de labranza que usen [I, 11, pp. 126-128]. El pavor que todos sienten hacia él está basado, por supuesto, en su forma despótica de actuar (algo que los propios campesinos parecen potenciar para evitar males mayores; así, por ejemplo, prefieren recibir una buena paliza del agá o sus hombres en lugar de algún castigo mayor [I, 11, p. 124]); pero también en la creencia de que “el Gobierno” (sea lo que sea lo que unos pobres campesinos crean que es eso) le apoya, idea basada en que conoce a gente importante de la ciudad: es amigo del prefecto, el fiscal y el sargento de la gendarmería [I, 7, p. 80 y I, 11, p. 129]. En realidad no parece que Abdi tenga ningún tipo de contactos con “el Gobierno” directamente y sus vínculos con las fuerzas vivas de la ciudad deben limitarse al trato habitual entre personas de un nivel social parecido. Es lógico también que, en su posición, pretenda mantener buenas relaciones con ellos puesto que le ayudan a mantener su poder, pero no hay ningún indicio de que les soborne o siquiera intente convencerles de sus pretensiones. De hecho, Abdi parece

conocer muy bien sus límites y por eso obliga a sus aldeanos a testificar lo que él desea, antes que persuadir a las autoridades para que fallen a su favor. Por el contrario, sabe muy bien cuándo debe mostrarse espléndido: por ejemplo, cuando Ali *el Cojo* descubre su escondite en la aldea de Aktozlu teme que vaya a decírselo a Memed; por eso parece creerse la lacrimógena historia que Ali le cuenta y se muestra generoso hasta extremos inauditos (le pide perdón por el destierro, redacta un papel que le permitirá volver a Değirmenoluk con su familia a instalarse en la antigua casa de Memed y para que le den bueyes y semillas. Y llegará hasta entregarle un diez billete de diez liras, cuando meses antes sólo había dado cinco liras a Hatçe como regalo de compromiso con su sobrino) [I, 14, pp. 215-220].

Mahmut agá, sin embargo, es una persona con educación. Su padre le envió a estudiar a Adana y Estambul para que tuviera la posibilidad de convertirse en un gran hombre como su linaje merecía (pertenecía a una de las familias más nobles de los montes Tauro). Cuando el padre murió todos pensaron que se quedaría en la ciudad viviendo de su cuantiosa herencia; pero volvió a su pueblo, la aldea de Çiçekli, junto con un grupo de hombres fuertemente armados y, a partir de entonces, se dedicó a gobernar con mano de hierro sus propiedades. Sus relaciones con los funcionarios del estado (ya sean los recaudadores de impuestos ya los gendarmes) nunca fueron muy fluidas pues suponían una cortapisa a sus poderes absolutos en la zona. Durante la I Guerra Mundial tuvo que ampliar sus efectivos armados para luchar contra las bandas de desertores y bandoleros que infestaban sus tierras y castigó con el destierro a aldeas enteras que se habían comido los rebaños del agá para sobrevivir. Luchó en la guerra de Liberación contra los franceses y las bandas de armenios y después volvió a sus tierras y continuó ocupándose de los suyos de forma despótica sin aceptar injerencias de las

nuevas autoridades. El dinero que no invierte en animales o terrenos lo guarda en oro en un banco [III, 16, pp. 296-303; III, 29, p. 543]. Mahmut agá es, pues, un hombre a quien gusta actuar de forma independiente como un señor feudal a la antigua usanza, sin tener que dar cuenta a nadie de sus actos y sin inmiscuirse en problemas que no sean los estrictamente suyos. Si participa en la guerra de Liberación es posible que se deba tan sólo a su interés por conservar sus dominios frente a los ocupantes. De hecho, los notables de la ciudad también se sienten ajenos a él. Va poco por allí y no se relaciona mucho con ninguno de ellos.

El caso de Murtaza agá es muy diferente. Hijo de un poderoso bey turcomano (se dice que su estirpe procede de los antiguos señores del principado de Dulkadirli [III, 20, pp. 395-396]), su abuelo participó en la revuelta de Kozanoğlu [*vid. supra*, 1.3.1., p. 65, nota 23] aunque finalmente se puso de parte de los otomanos e incluso les ayudó a apresar a los cabecillas rebeldes, por lo que a partir de entonces las tribus le hicieron el vacío a la familia. Esta colaboración con el poder le ayudó a hacerse con las tierras y los rebaños de los clanes derrotados. El padre de Murtaza cercó los terrenos y los transformó en fincas cultivables obteniendo además los títulos de propiedad y convirtiéndose así en uno de los terratenientes más poderosos de Çukurova. Murtaza se siente orgulloso por haber logrado restaurar las relaciones con las tribus nómadas pero, al mismo tiempo, se alegra infinito de lo que hicieron sus antepasados porque así le libraron de una pobreza segura. Está casado con varias mujeres⁵¹, la primera de las

⁵¹ Según el nuevo Código Civil [*Türk Medeni Kanunu*] promulgado el 4 de octubre de 1926, el único matrimonio válido legalmente pasaba a ser el civil y se abolía totalmente la poligamia. Se aceptaba también que las mujeres tuvieran la potestad de solicitar el divorcio de sus maridos [Shaw/ Shaw: 385]. Sin embargo, claramente los matrimonios efectuados antes de la proclamación de la ley permanecieron en

cuales es una noble turcomana de una antigua familia mucho más prestigiosa que la suya, y vive en una mansión armenia que compró a su propietario cuando éste se vio obligado a marcharse. Generalmente está en la ciudad aunque a veces viaja a Adana y no le importa tampoco pasar cortos períodos viviendo en tiendas como sus antepasados nómadas, pero lo ve como algo puntual. Siempre suele ir vestido a la europea con una meticulosidad y elegancia exageradas, quizás algo fuera de lugar en esa pequeña ciudad de provincias, pero parece que se sirviera de ello para marcar distancias con el resto de los notables y las autoridades: si exceptuamos a Arif Saim bey es, tal vez, el hombre que más gasta en ropa y aderezos varios (en los que demuestra conocer por igual la moda inglesa o francesa como las tradiciones antiguas de su pueblo). También está constantemente derrochando dinero para demostrar que él puede permitirse determinados desembolsos que los demás no podrían [III, 3, pp. 57-63; III, 17, pp. 327-328; III, 29, p. 550; IV, 11, p. 229]. Pero, a pesar de su indudable riqueza, no parece ser uno de los “hombres fuertes” de la ciudad. Todos se aprovechan de su generosidad y le consideran un excéntrico al que no hay que hacer mucho caso. Sus opiniones pocas veces son seguidas por el resto de los señores y el pueblo no le ve tanto como un rico despótico sino más bien como un niño malcriado.

Dentro del tercer grupo de notables, los que hemos calificado de nuevos ricos terratenientes y que habitualmente reciben el tratamiento de beyes, tenemos en primer lugar a Ali Safa bey. Ali Safa es hijo de un agá pobre que logró con muchos esfuerzos económicos enviarle a estudiar a la Escuela Imperial de Adana primero y, luego,

vigencia y, por lo que respecta a los matrimonios religiosos y a la poligamia, resultan difícil de erradicar aun hoy en día en las zonas rurales. Con todo, en el libro los únicos personajes de los que sabemos positivamente que tenían más de una mujer son Abdi agá (que tiene dos) y Murtaza agá.

Derecho en Estambul. Pero el muchacho no parecía muy interesado en los estudios así que abandonó la carrera a medias, volvió a la ciudad y se dedicó a ejercer la abogacía (suponemos que el hecho de no haber conseguido el título no debía ser un impedimento para gente como él) y a trabajar en diversos negocios hasta que logró reunir el dinero suficiente para recuperar las tierras que habían sido de su familia. A partir de entonces se desató en él un afán por acumular más y más terrenos de esa fértil región: en los primeros momentos consiguió muchos gracias a la astucia con la que engañaba a las tribus; luego utilizó grupos armados para amedrentarlas. Los clanes y campesinos despojados se transformaron en sus jornaleros [I, 15, pp. 238-240]. Durante la guerra de Liberación se echó al monte y luchó contra los franceses como guerrillero bajo el nombre de “el Tigre” y, al acabar el conflicto, aprovechó su fama para apropiarse de más terrenos: algunos habían sido de los armenios [I, 17, p. 257] y otros los tomó con la excusa de que los aldeanos habían ocupado parte de los suyos durante la guerra [II, 29, pp. 210-211]. Ali Safa bey es un hombre sin piedad, que es capaz todo tipo de estratagemas para conseguir lo que pretende y que no se fía absolutamente de nadie [II, 51, pp. 398-400; II, 52, pp. 403-406]. Ve su lucha por la tierra como una especie de juego estimulante que le da una razón para estar vivo, sin pararse a pensar que para los campesinos es algo primordial. Cultiva la amistad de los funcionarios de la República porque sabe que con su apoyo será más poderoso [II, 29] e incluso tiene comprados al telegrafista de la ciudad (para que no manden telegramas de protesta a Adana o Ankara) [I, 15, p. 241] y a algunos oficiales de la gendarmería para que, disfrazados de bandoleros, ataquen repetidamente los pueblos que se niegan a entregarle sus propiedades. Pero abusa en exceso de ellos y, al final, la artimaña será descubierta por los campesinos, con lo que los gendarmes corruptos serán destinados a otra zona [II, 12, pp. 87-89]. A partir de entonces funcionará ya sólo con grupos de bandidos a su servicio

a los que pertrecha con municiones que compra de contrabando en Siria [I, 15, p. 240]. Tiene asimismo espías en los pueblos que le interesan y confidentes por toda la provincia que le informan de cualquier cambio que pudiera interesarle [II, 16, pp. 107-108]. Su relación con el resto de los notables es educada pero distante y al único a quien de verdad respeta (sobre todo porque le teme) es a Arif Saim bey [II, 16, p. 109; II, 18, p. 300; II, 41, p. 324; II, 44, p. 347]. No siente miedo de bandoleros como Memed *el Flaco* porque conoce el verdadero alcance de su poder y sabe que Memed no es más que un chiquillo que se fue a las montañas por circunstancias personales, no un hombre fuerte, omnipresente y despiadado que quiere organizar una revolución campesina como dicen los otros señores. Sólo cree que su fama le está haciendo más difícil de apresar porque las otras bandas de bandoleros le apoyan o le temen en exceso [I, 15, p. 245].

Şakir bey vive en la ciudad de la costa a la que se traslada Memed cuando pretende dejar de ser bandolero. Es, junto con el comerciante Zeynullah efendi, el hombre más rico y poderoso de la comarca. Pretende descender de los Dulkadirli, pero da la sensación de que no fuera más que una tapadera para ocultar unos orígenes oscuros que no cuadrarían muy bien con su actual posición. Şakir llegó con su familia a la ciudad al acabar la guerra de Liberación y se instaló en una antigua mansión abandonada por los armenios. Solicitó de forma encubierta un generoso crédito a Zeynullah y con ese dinero se dedicó a comprar lujosos regalos con los que sobornar elegantemente a las autoridades de la zona. Gracias a ello logró hacerse con la propiedad de la casa por un precio ridículo en una subasta pública y comenzó a hacer negocios. Después, tras pagar sus deudas a Zeynullah, se dedicó a amasar una fortuna en tierras, huertos y casas. Cuando sus expectativas tocaron techo, y dado que no quería interferir en el próspero comercio basado en el contrabando que manejaba Zeynullah,

decidió dedicarse al cultivo del arroz, lo que significaba que sus tierras producían al menos dos cosechas al año (ya que en Çukurova los arrozales se plantan en verano, tras la recolección del primer cultivo). Eso supuso también la llegada de nuevo de la malaria a la zona. Se preocupa por llevar expertos para mejorar la producción de grano y se vale de temporeros mal pagados y en penosas condiciones para las duras labores del campo. Mantiene amistad con el prefecto de la comarca y el comandante de la gendarmería y todas las tardes se reúne en tertulia en la trastienda del establecimiento de Zeynullah con el propio dueño, el imán Abdülselem, el muftí y el profesor Zeki Nejad (a quien no soporta porque opina que está envalentonando al pueblo para que se rebele contra él). Su ropa es tan impresionante como la de Murtaza agá y, aunque no es creyente, va todos los viernes a la mezquita y reza en primera fila para guardar las apariencias [IV, 6, p. 134; IV, 9, pp. 198-201; IV, 12, pp. 303-311; IV, 15, p. 391].

Por último, el notable más importante que sale en la tetralogía es el diputado por la ciudad en el Parlamento de la República, Arif Saim bey. Arif es de origen kurdo. Su padre no sabe siquiera hablar turco y fue pregonero en el mercado de Harput hasta que su hijo se convirtió en un gran hombre [II, 25, p. 183]. Estudió con grandes dificultades y finalmente logró graduarse en la Academia Militar. La ascensión del bey comenzó de una manera bastante habitual: tras entrar en el ejército acabó como teniente en el puesto de la gendarmería de la ciudad, donde demostró ser un hombre impetuoso y temerario persiguiendo bandoleros. Durante la ocupación francesa trabajó primero para los ocupantes en tanto que comandante de las fuerzas de seguridad de la zona. Pero, cuando fue evidente que las tropas nacionales iban a recuperarla, decidió comenzar a actuar para ellas en secreto y muy pronto se convirtió en uno de los hombres de confianza de Mustafa Kemal en la región. A partir de entonces lideró el movimiento nacionalista en

Çukurova y, al finalizar la guerra, fue elegido diputado (da la impresión que de forma fraudulenta). En esos días comenzó a acumular una fortuna digna de su nuevo rango y a proveerse de todo lo necesario para desempeñar su papel: un coche Ford deslumbrante como no se había visto otro por allí [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 034], ropa cara, propiedades inmensas, etc. Cuenta también con regalos personales del presidente de la República (un mechero y pitillera de oro, un formidable reloj que ha dado a su padre) con el que le une una gran amistad y cercanía (o, al menos, eso es lo que él se empeña en contar cada vez que tiene ocasión). Pero a pesar de sus modales de señorito y de la experiencia adquirida, Arif bey es la imagen perfecta de un nuevo rico sin pedigrí. Sus accesos de ira violenta y sus represalias al mejor estilo del lejano oeste demuestran que sus orígenes campesinos no están aún superados [II, 16, p. 109; II, 22, pp. 154-157; II, 53, p. 412; IV, 19, pp. 463-466]. Es muy posible que ese comportamiento sólo aparezca en la provincia, no cuando está en Ankara, pues allí debe cuidarse muy mucho de guardar las formas y en el campo la gente parece comprender mejor que un poderoso se muestre tirano y violento. El respeto que le demuestran el resto de los señores está basado también en el miedo a sus ataques físicos y a las consecuencias políticas y económicas que estar en su contra conllevarían. Pero la adulación rastrera y humillante [III, 3, p. 33; IV, 19, pp. 461-463; IV, 24, pp. 701-702] da paso rápidamente a la crítica cuando él no está presente y los señores de la ciudad llegarán incluso a urdir un plan para atacar sus posesiones como única forma de implicarle en la persecución de Memed *el Flaco* [IV, 17, pp. 427-432 y 444-445], cosa que finalmente conseguirán, aunque no con los resultados deseados. Arif Saim bey desprecia a los notables (fundamentalmente porque se considera superior a ellos, tanto en categoría como en inteligencia) pero no está en absoluto dispuesto a que por su culpa su honor de diputado quede en entredicho [III, 17, 312]. En cuanto a los aldeanos, no dejan de ser para él meros “accidentes del paisaje”

(es su padre quien se ocupa de la marcha de sus fincas); sin embargo, demuestra conocerles muy bien: piensa que los campesinos turcos carecen de la capacidad de rebelarse porque nunca han tenido esa tradición y por eso está convencido de que Memed no lidera ningún tipo de revuelta [II, 41, p. 324; IV, 19, p. 467].

El personaje de Arif Saim bey parece estar inspirado en parte en Alip Saip bey, elegido diputado por la ciudad de Kozan en diciembre de 1926 y que más tarde adoptaría el apellido Ursavaş [vid. Anexos, 5.2.: foto 035]. Este dignatario fue efectivamente nombrado comandante de la gendarmería de Kozan por los franceses durante la ocupación y tiempo después pasó a trabajar en secreto para las tropas turcas. Posteriormente organizó la resistencia nacionalista en la región de Urfa. Al finalizar la guerra fue elegido en 1920 diputado por dicha ciudad para la Asamblea Nacional y en 1925 se le seleccionó como miembro permanente del Tribunal de Independencia de Oriente [*Şark İstiklâl Mahkemesi* primero y después *Doğu İstiklâl Mahkemesi*] [vid. *infra*, 2.3.9.1., pp. 494, nota 221] que juzgaría a los implicados en la revuelta del jeque Sait [vid. *infra*, 2.3.4.2.8., pp. 347, nota 156]. En 1935 fue acusado de haber participado en la preparación de un intento de atentado contra Atatürk organizado en la zona de Maraş, por lo que se le despojó de la inmunidad parlamentaria y fue detenido. A pesar de que fue acusado de ser el encargado de dirigir el comando que debía cruzar la frontera (el atentado se había preparado en Siria), se le absolvió por falta de pruebas (17 de febrero de 1936). Poco después recuperó su dignidad de diputado y murió en Adana en 1939 [Atatürk/ Bek: 431 y 805; Askın: 42; 62; 135-157; 220; Kılıç: 1-8]. Curiosamente en la tetralogía se relaciona también a Arif Saim bey con un posible intento de atentado contra Mustafa Kemal: Murtaza agá comenta que tiene muy buenos tratos con los franceses de Siria y los ingleses de Irak y que es apoyado por kurdos y

circasianos y añade que se rumorea que tiene intenciones de ir contra Atatürk. Es cierto que los comentarios de Murtaza no dejan de ser una manera de sembrar la cizaña entre los señores para que dejen de apoyar fielmente al bey; pero resultan interesantes tantas coincidencias en un mismo personaje [III, 16, pp. 273-275 y 278; III, 17, pp. 329-330; III, 23, p. 459; IV, 17, pp. 427-428].

2.1.2.2. Funcionarios

En las primeras décadas de las *Tanzimat* los sultanes reformadores crearon un nuevo tipo de clase dirigente a la que llamaron *memur* [funcionarios] que venía a sustituir a los *kapıkulları* [vid. *supra*, 2.1.3.1., p. 103, nota 43; vid. *infra*, 2.3.3.7., p. 240 y 2.3.3.8.2.1., p. 254] y que pasó a controlar la moderna burocracia, más secular y europea. Los funcionarios estaban protegidos por la ley y organizados en un estricto escalafón y se procuró que recibieran una buena formación (así la mayoría de los departamentos de la administración empezaron a estar compuestos por personas que habían asistido a las nuevas escuelas de tipo secular) [Shaw/ Shaw: 71, 105 y 218]. Bajo Abdülhamit II los miembros de la burocracia otomana se elegían preferentemente entre los estudiantes de la Escuela de Servicio Civil [*Mekteb-i Mülkiye*], la Escuela de Leyes [*Mekteb-i Hukuk*] o la Escuela de Finanzas [*Mekteb-i Maliye*], todas de nivel universitario, creadas en el último tercio del siglo XIX. Este sultán impuso asimismo un complicado sistema de sueldos que en teoría dependían del nivel jerárquico pero que a menudo eran incrementados o disminuidos a capricho. También realizó una reducción en salarios y pensiones para hacer frente al gasto público [Shaw/ Shaw: 243-245; Veiga: 370-371], con lo que los sobornos aumentaron. La llegada del CUP al poder trajo consigo una serie de importantes esfuerzos por desterrar la corrupción y el favoritismo de la administración y racionalizar el servicio en un intento por cubrir todas

las necesidades del país. Se hizo una importante purga entre el funcionariado, su número disminuyó y, al mismo tiempo, se potenció el abandono de la actitud pasiva que habían tenido bajo Abdülhamit pasando a contar con una mayor autonomía para la toma de decisiones. Pero se propició la militancia política en el CUP de muchos funcionarios y miembros del ejército y la policía, con el pretexto de controlar de forma más directa el estado [Shaw/ Shaw: 300-306; Veiga: 384 y 390; Rubiol: 104], lo que produjo una concentración de poder en manos del partido y una nueva vuelta atrás en la cuestión de la integridad administrativa. Un contado grupo de funcionarios militantes cercanos al poder dirigió el país sobre todo a partir de 1912, cometiendo todo tipo de irregularidades [Rubio: 105-106]. Tras el final de la I Guerra Mundial, el Gran Visir *damat* Ferit bajá (nombrado por el sultán Mehmet VI en 1918 y que continuaría en el puesto con algunos intervalos hasta la proclamación de la República) desató una durísima represión contra los miembros del CUP, a quienes se acusó de la derrota. El partido fue disuelto y muchos de los unionistas encarcelados o ejecutados. La persecución alcanzó también de lleno a todo tipo de funcionarios y simpatizantes por lo que las estructuras de la administración recibieron un duro golpe. Pero mientras que en Estambul se produjo una renovación a favor del partido liberal, en las provincias la burocracia civil continuó siendo más o menos la misma que hasta entonces [Rubio: 134-135]. Ya bajo la República la Gran Asamblea Nacional promulgó una ley por la que se jubilaba o retiraba del cargo a muchos de los funcionarios que habían servido al sultán en Estambul [Shaw/ Shaw: 365]; pero muchos otros, sobre todo los locales, permanecieron en sus puestos o fueron nombrados para otros destinos.

La tetralogía de *Memed el Flaco* nos muestra dos tipos diferentes de representantes del estado. Por un lado tenemos a las autoridades que se ocupan de la

administración civil, la sanidad y la educación. Y, por otro, están los funcionarios de justicia y sus ayudantes. Todos ellos deberían velar por que los ciudadanos de la nueva República a la que representan vivan dignamente sin que sus derechos individuales sean aplastados; pero, por regla general, la mayoría se sitúa del lado de los poderosos notables con lo que el desinterés de este grupo social por la masa de campesinos continúa igual que en la época otomana. Examinemos en primer lugar a los funcionarios de la primera categoría.

Las antiguas provincias del Imperio [*eyalet*] fueron reorganizadas en la época de las *Tanzimat* (según una ley de 1864) en treinta y siete departamentos más grandes bajo el nombre de *vilayet* con el objetivo de mejorar la administración local intensificando el control del gobierno central (por aquel entonces la región de Maraş se escindiría de Çukurova aunque esta última permanecería como parte de la provincia de Alepo) [Shaw/ Shaw: 89; Veiga: 335; Lewis: 387-388 y 451]. La ley definía la jerarquía de los funcionarios del estado en las provincias y la autoridad con la que contaban y Estambul se preocupó por nombrar a personas competentes y experimentadas para dirigirlos. La figura del gobernador [*vali*], que era enviado desde Estambul y a partir de entonces acumuló un enorme poder, estaba en la punta de la pirámide. Residía en la capital de cada *vilayet* y era el responsable y supervisor de todos los aspectos sociales, financieros, políticos y de seguridad de esa zona. Debía controlar también los actos de sus subordinados inferiores (en un intento por atajar la corrupción) y ocuparse de fomentar el desarrollo de las comunicaciones y la educación. Era asimismo el encargado de convocar los consejos provinciales y supervisar la recaudación de los impuestos. Pero todas sus decisiones debían ser consultadas con la capital y recibir el correspondiente *placet*, con lo que la burocracia se ralentizó bastante. Bajo Abdülhamit II un gobernador

de provincia podía cobrar un sueldo mensual de entre veinte mil o quince mil piastras, un salario bastante alto sólo equiparable al de funcionarios de rango similar en el ejército y entre los ulemas. Evidentemente, la idea era evitar en todo lo posible las tentaciones de soborno, un problema que, de todas formas, no pudo atajarse debido a las dificultades económicas que atravesaba el Imperio (y que hacía que los sueldos llegaran tarde y mal a las provincias) y llegó a convertirse en una de las grandes rémoras del nuevo funcionariado [Shaw/ Shaw: 154 y 245; Yetkin, S.: 32-33]. Con la República, las antiguas *vilayet* se transformaron en sesenta y dos provincias [*iller*]. El gobernador pasó a desempeñar un papel en teoría mucho más autónomo, aunque en la Constitución de 1924 se limitaron sus poderes al instituirse la figura del general inspector de distrito [*müfettiş*] bajo cuyo mandato estaban entre diez y catorce provincias y que debía ocuparse no sólo de los aspectos militares sino también de muchos relativos a las finanzas y la educación [Shaw/ Shaw: 380].

En la tetralogía, el gobernador de la provincia de Adana sólo aparece en dos ocasiones y en ambas por el mismo motivo: va a la ciudad para echar en cara a los notables la cantidad de telegramas y cartas que están enviando para solicitar auxilio, a ser posible militar, contra Memed *el Flaco*. La actitud del gobernador es clara: no cree que un muchacho inexperto como Memed (aunque lo mismo opinaría si fuera otro bandolero) haya podido sobrevivir durante tanto tiempo en las montañas sin el amparo de alguno de los señores, que le está utilizando para sus propios fines. Por eso insiste en que resulta innecesario crear una falsa sensación de alarma en Ankara que redundaría en desventajas para su carrera pública y les ordena terminantemente no volver a hacerlo (cosa que, por supuesto, no cumplen) [II, 40, p. 318; III, 17, p. 310]. En la segunda ocasión, el *vali* está acompañado y apoyado por Arif Saim bey y el coronel de la

comandancia de gendarmería de la capital provincial. Es evidente que tanto el gobernador como el bey opinan que el supuesto notable que colabora con Memed está sirviéndose del muchacho para atemorizar al resto y obtener mayores beneficios (algo que todos los señores han hecho en algún momento) y por eso creen que lo mejor es resolver los problemas entre los poderosos sin llegar a llamar la atención de la capital. Es decir: en ningún momento se plantean que la acusación pueda tener algún tipo de fundamento y, por supuesto, ni se les ocurre imaginar que pueda haber un bandolero independiente y honesto que defienda al pueblo contra los que le oprimen, porque para ellos los bandoleros no son más que hombres armados al servicio de algún notable.

Cada *vilayet* se dividía en diferentes distritos [*liva* o *sancak*] a cuya cabeza estaban los gobernadores de distrito [*mutasarrıf*]; y, a su vez, cada *sancak* tenía varias comarcas [*kaza*] gobernadas por los prefectos [*kaymakam*] [Lewis: 388]. Ambos cargos dependían del gobernador pero eran nombrados por el sultán y tenían poderes tanto civiles como militares [Shaw/ Shaw: 89]. El título de *kaymakam* se utilizó en origen para nombrar uno de los mandos intermedios del ejército pero, al llevarse a cabo las reformas de la administración provincial, pasó a tener un nuevo significado. Los *kaymakam* residían en la ciudad más importante de cada comarca asistidos por una serie de directores generales [*müdüir*], responsables del nivel inferior (los partidos comarcales [*nahiye*], que englobaban a un conjunto determinado de pueblos dirigidos por alcaldes pedáneos [*muhtar*]). Todos ellos, del gobernador para abajo y exceptuando sólo a los alcaldes, debían ser otomanos. En el escalón más bajo de la administración urbana se situaban los consejos de ancianos [*İhtiyar Meclisi*] (incluyendo consejos de cada uno de los *millet* de la región) y los alcaldes de las ciudades [*belediye reisi* o *başkanı*] [Shaw/ Shaw: 84 y 90]. Esta distribución fue ligeramente modificada por una nueva ley

provincial de 1877 (aunque no llegaría a funcionar hasta 1913) que permanecería en vigor hasta el cambio de estado y que constituiría la base fundamental de la organización provincial de la Turquía republicana [Lewis: 391]. Al llegar la República las provincias se dividieron en *kaza* y éstas en *nahiye*, eliminándose así un nivel; pero, por lo demás, la ley de administración local promulgada en 1929 no introdujo grandes cambios [Lewis: 392-393]. Muchos *kaymakam* permanecieron en sus cargos, como podemos ver muy bien en la novela.

El prefecto de la ciudad es un hombre claramente al estilo del régimen pasado que lleva treinta años en el puesto y, aunque pretende que no se le note porque teme las consecuencias que ello le supondría, odia a Mustafa Kemal y al nuevo estado y tan sólo sueña con el derrocamiento de la República y la restauración de la Casa de Osman. Pero, mientras esto ocurre, colabora con los señores en sus artimañas y permanece ciego ante los problemas del pueblo a pesar de proclamar que les apoya [II, 12, p. 88; II, 29, pp. 213-218]. Se justifica diciendo que la tiranía y avidez de los notables y los problemas de orden público que producen los bandoleros serán los que lleven al país a la anarquía necesaria para que los europeos intervengan [II, 29, pp. 209-212; IV, 12, pp. 110-111]. Por su parte, el prefecto de la ciudad de la costa adonde se retira Memed *el Flaco* es un hombre que acepta de Şakir bey sobornos de joyas espléndidas sin ningún escrúpulo y, a cambio, se muestra de una candidez inaudita con respecto a la causa; además, insiste en no estar presente cuando el bey va a visitar al delegado de Hacienda (porque sabe que entonces sería testigo de la compra de este funcionario y no quiere complicaciones). Asistimos así a uno de los grandes problemas de la burocracia otomana que no ha sido resuelto aún en los primeros años de la República: el asunto de los sobornos a los funcionarios públicos. Y vemos cómo el importe de éstos varía

bastante según el nivel en el escalafón administrativo: mientras que al *kaymakam* le corresponde un maravilloso reloj Longines de oro y a su mujer un collar y pulseras antiguas de oro, jade y perlas, al delegado de Hacienda le compran directamente con dinero, cincuenta liras [IV, 12, pp. 304-306]. La corrupción era un problema generalizado en la administración, a todos los niveles. Nada podía hacerse ni conseguirse sin ofrecer un soborno adecuado al asunto y a la jerarquía del receptor. A menudo la entrega y aceptación de estos pagos se intentaba justificar como complemento a los pobres sueldos de los funcionarios turcos; pero es evidente que los sobornos fueron durante mucho tiempo uno de los grandes impedimentos para el buen funcionamiento de la administración pública [Yetkin, S.: 37 y 127].

Otro funcionario importante en la tetralogía, fuera ya del estricto escalafón gubernativo, es el personaje de Zülfü *el Registrador* [Tapucu]. Su profesión es primordial para la historia que se nos relata porque es el encargado de delimitar las parcelas de cada propietario, dirimir asuntos de lindes, inscribir en el registro del catastro a los titulares y distribuirles los títulos de propiedad de las tierras. Aunque pertenece a la administración civil, en realidad se comporta como un notable más, actuando siempre a su favor y beneficiándose personalmente de las ilegalidades que comete para ellos. En realidad está en esa posición gracias a su buen olfato: amigo íntimo de Arif Saim, colaboró con los franceses durante la ocupación de Çukurova hasta que se percató de que las cosas iban a decantarse del lado nacionalista turco; entonces ambos se pasaron al otro bando y, al acabar la contienda, pidió como recompensa a sus servicios llevar el registro catastral de la ciudad. Así fue como pudo apropiarse de muchas tierras y repartir otras entre los amigos y notables y ahora se dedica en su tiempo libre a experimentar con nuevos cultivos en sus propios terrenos [III, 3, pp. 34-

38]. Vemos, pues, como los altos funcionarios que representan a la República o no han variado con respecto al período anterior o han llegado a sus puestos de manera interesada y no son precisamente un “modelo” como se pretende desde Ankara. Eso hace que muchas de las reformas que se impulsan desde la capital sean boicoteadas o desvirtuadas en las provincias. Es lógico entonces que el pueblo siga sin entender con claridad las ventajas de la República pues continúa la misma situación de abusos y desamparo que en el régimen anterior.

El único punto positivo se encuentra a veces en los maestros [*muallim* u *öğretmen*, según se use la palabra más antigua, de origen árabe, o la moderna]. En la novela hay dos personajes que desempeñan esa ocupación: el maestro Turgut Sami de la ciudad del interior y el maestro Zeki Nejad de la ciudad de la costa. Del primero se nos cuenta muy poco, aparece de forma esporádica en la narración y su momento estelar consiste en un discurso que declama con pasión desde una tribuna construida para recibir en triunfo al capitán Faruk tras haber (supuestamente) matado a Memed. La arenga contiene todos los tópicos y la más florida ideología del nacionalismo turco radical y conservador (superioridad de la raza turca, gentes heroicas e invencibles que supieron dominar los territorios que se extienden desde las estepas chinas hasta más allá de los Alpes, que han sabido renacer de sus cenizas para crear un nuevo estado venciendo a los enemigos y traidores y que se han constituido en una sociedad igualitaria sin privilegios de ningún tipo [III, 8, pp. 140-141]). Este profesor parece un iluminado más ocupado de su pomposa oratoria que de la realidad y claramente se sitúa del lado del poder. Pero Zeki Nejad es el ejemplo contrario. Participó en la guerra de Liberación en numerosos frentes y tuvo un comportamiento heroico pero no se aprovechó luego de eso ni de sus heridas (está cojo desde entonces) para conseguir

prebendas que le ayudaran a vivir mejor. Viste con elegancia dentro de sus posibilidades porque piensa que es parte de su profesión y actúa con rectitud. Conoce cuál es la verdadera situación del pueblo y lucha por ayudar a los campesinos y peones contra el abuso de los notables y la dejadez de la administración. Su arrojo en denunciar las injusticias hace que muchos señores creen que debe pertenecer a algún organismo secreto del Estado y que éste le protege, por lo cual no se atreven a ir contra él. Pero Zeki critica también abiertamente al gobierno y a su presidente, İsmet İnönü, porque opina que no están haciendo lo que debieran, aunque siente respeto por Mustafa Kemal [IV, 9, pp. 198-212; IV, 12, pp. 280-281]. Sus acciones de protesta contra las inundaciones de terrenos y aldeas en verano para cultivar el arroz (que sobrepasan los límites y las cantidades establecidas y traen una nueva epidemia de malaria, pero que el propio gobierno prefiere ignorar porque el país necesita grano en abundancia) le llevarán a la muerte, asesinado por sicarios de Şakir bey. Curiosamente, a su entierro no acudirá ninguno de los campesinos a los que quiso proteger [IV, 12, pp. 316-319]. Este personaje simboliza el ideal de los nuevos maestros que promovía la República, muchos de ellos salidos de los *Köy Enstitüleri* [vid. *supra*, 1.1., pp. 13-14]. Su mujer, Necla, encarna igualmente la imagen de la mujer moderna republicana: acompaña a menudo a su marido a actos no necesariamente sociales o familiares, lleva el pelo muy corto y descubierto, una falda corta también, un escote generoso y zapatos de tacón alto con medias transparentes. Se sienta en la mesa con los hombres y discute con ellos como un igual, lo cual llama poderosamente la atención de las mujeres del campo, que la ven un tanto descarada [IV, 12, pp. 278-279; IV, 18, pp. 452-453]. Pero tanto Zeki Nejad como Necla son los únicos que, aún perteneciendo a un medio social diferente, se ocupan por el bienestar de los más desfavorecidos y reclaman del gobierno central y de las autoridades locales una política más contundente que acabe con los abusos de los

señores y conceda a los más pobres una vida digna. Zeki sabe que si eso no cambia el país no evolucionará y el verdadero sentido de la guerra de Liberación quedará desvirtuado.

Las menciones a los funcionarios de sanidad se limitan al asunto de la epidemia de malaria citada anteriormente. Zeki Nejad logra la colaboración del médico joven que acaba de ser destinado en la ciudad tras la jubilación del anterior (el nuevo es de origen campesino e hijo de un veterano de la guerra como él) y ambos conseguirán llevar el caso hasta el Director provincial de Sanidad [*İl Sağlık Müdürlüğü*] que les apoyará en su lucha, de ahí que Şakir bey decida asesinar al maestro como única forma de impedir que los respaldos crezcan y llegue el momento en que le impidan continuar con su abusivo método de cultivo [IV, 12, pp. 310-313]. Pero, tras la muerte de Zeki, la campaña perderá toda su fuerza [IV, 15, pp. 379-380].

En cuanto al segundo tipo de funcionarios, tenemos a los que se ocupan de la justicia. A partir del período de las *Tanzimat* las causas eran vistas en tres tipos de tribunales: los de la *sharia*, a cargo de los *cadíes*; los seculares [*Nizamiye*] (que se ocupaban tanto de cuestiones civiles como criminales y estaban presididos por un juez inspector); y los comerciales, aparte de los tribunales propios de cada comunidad no musulmana del Imperio. El Ministerio de Justicia [*Adliye Nezareti*] creado en 1870 pasó a ocuparse también de muchas de las cuestiones concernientes a estos últimos. Poco después la justicia sería reorganizada en tres fases: tribunales de primera instancia [*bidayet*], tribunales de apelación [*istinaf*] y supremo [*temyiz*]. En 1878 se fundó la Escuela Superior de Leyes [*Mekteb-i Hukuk-u Şahane*] con el objetivo de instruir a los funcionarios y jueces necesarios para la marcha de los tribunales seculares. A todos ellos se les asignó un salario fijo que complementaban con un porcentaje de los costes

de cada juicio (que no podía rebasar el 15%). Se estableció también que fuera la policía provincial y municipal la encargada de velar por la seguridad de los juicios así como de hacer cumplir las sentencias, prohibiéndose al ejército la intervención. Estas medidas ayudaron a mejorar en parte el sistema judicial, aunque no acabaron con todos los abusos. Asimismo sirvieron para separar claramente la religión de la justicia a los ojos de los ciudadanos y fueron el comienzo de la instauración de un sistema legal totalmente secular [Shaw/ Shaw: 89, 217-218 y 246-248]. En 1913 se introdujo una nueva legislación por la cual se establecía el control del estado sobre los tribunales religiosos: muchos de los casos pasaban a la jurisdicción civil y la mayoría de las decisiones de los cadíes debían ser confirmadas posteriormente por el Tribunal Supremo. Los empleados de esos tribunales pasaron igualmente a depender del Ministerio de Justicia. Finalmente, en 1915 se decidió que todos los casos tuvieran que ser revisados por la justicia civil. Los tribunales religiosos serían definitivamente eliminados en 1924 [Shaw/ Shaw: 306-307 y 385].

Türkler kanun karşısında eşittirler ve ayrıksız kanuna uymak ödevindedirler. Her türlü grup, sınıf, aile ve kişi ayrıcalıkları kaldırılmıştır ve yasaktır [Todos los turcos son iguales ante la ley y deben obedecer las leyes sin excepción. Quedan abolidos y prohibidos cualquier tipo de privilegios de grupo, clase, familia o individuo] [Constitución de la República de Turquía de 1924, sección quinta, artículo 69⁵²].

En 1924 se proclamó la igualdad de todos los ciudadanos de la República ante la ley y se determinó que cualquier persona podía hacer uso de los tribunales de justicia

⁵² Tomado de www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm [última consulta 14.03.2008].

para defender sus derechos. Se estableció un Tribunal Supremo [*Divan-ı Âli*] y otro de Apelación [*Temyiz Mahkemesi*] centralizados en Ankara y se instauró asimismo una división precisa entre las leyes civiles [*Türk Medeni Kanunu*], las criminales [*Türk Ceza Kanunu*] y las comerciales [*Türk Ticaret Kanunu*] cuyos códigos se basaron respectivamente en el suizo, el italiano y el alemán [Shaw/ Shaw: 380-385].

Desde el reinado de Abdühamit II los miembros de los tribunales de justicia secular (junto con el resto de los funcionarios civiles y militares) comenzaron a desarrollar un papel fundamental en la sociedad del Imperio y se convirtieron en una nueva elite preparada y educada al estilo occidental que sería la que se ocuparía de favorecer los grandes cambios. El establecimiento de tribunales seculares había creado la necesidad de instituir nuevos códigos de leyes civiles separados de la *sharia* y, asimismo, de formar a todas aquellas personas que debían encargarse de hacerlos cumplir. Así fue como se crearon las primeras escuelas de Derecho, cuyo número de licenciados se incrementó con rapidez. Sin embargo, mientras que en otras antiguas regiones del Imperio Otomano la labor desempeñada por esos nuevos juristas sería fundamental tras su independencia, en la República de Turquía ese papel quedó sobre todo en manos de los oficiales del ejército y los burócratas, mientras que los juristas pasaron a un segundo plano. Es posible que esto se debiera a los enormes avances que los sultanes de las *Tanzimat* habían llevado a cabo en la estructura del ejército y la administración para convertirlos en estamentos modernos. Pero es más probable que se debiera sobre todo a la adopción por parte del ejército durante la guerra de Liberación de un sentido del patriotismo muy cercano al de los nacionalismos europeos, reemplazando su antigua lealtad al soberano por el papel de representante del pueblo. Eso hizo que militares y burócratas dirigieran el nuevo estado convencidos de que su

posición privilegiada era la consecuencia lógica de su mayor autoridad y que las masas aceptaran dicho estatus sin desagrado [Lewis: 461-463].

En la tetralogía de Yaşar Kemal aparecen sólo dos jueces y los dos desempeñan un papel similar. El primero de ellos es el que juzga a Hatçe a su llegada a la ciudad cuando es acusada falsamente de haber disparado ocasionando la muerte al sobrino de Abdi e hiriendo al propio agá. El juez [*hâkim* o *yargıç*, según la terminología antigua o la moderna] ante el que comparece parece un hombre comprensivo y gran conocedor de los asuntos que atañen a señores y campesinos. Pronto se da cuenta de que la muchacha es inocente pero no reclama ninguna otra investigación ni pide un careo de los testigos: se limita a las pruebas con las que cuenta y, dado que Abdi ha presionado a los aldeanos para que testifiquen en contra de Hatçe (y puesto que el fiscal ha apoyado esos testimonios sin dudarlos), la condena [I, 11, p. 131]. El segundo ejerce la misma profesión que tuvieron su padre y su abuelo y desde luego no se ha enriquecido con ella a juzgar por el estado de deterioro de su mobiliario. Tras ocupar destinos en múltiples ciudades, ha sido designado presidente del tribunal de lo penal en la ciudad y no está muy contento con la posición que algunos juicios le obligan a tomar. Al igual que el anterior, condenó al imán Ferhat y a Hasan *el Hijo del Beato* debido a los falsos testimonios que presentaron los notables (ayudados de nuevo por el fiscal). Pero luego, esos mismos notables, temiendo las represalias de Memed, le insisten en que ambos son inocentes y debe dejarles marchar. El juez se da cuenta de que todo ha sido un apaño pero se niega a liberar a los prisioneros: la justicia se rige por unas normas muy precisas que deben seguirse al pie de la letra o, si no, quedaría desacreditada. Así que se limita a proponer que los acusados sean llevados a un nuevo juicio en el que se presenten pruebas que demuestren su inocencia. Sólo así tendrán la posibilidad de ser declarados

libres [III, 23, pp. 453-455]. Los dos jueces parecen hasta cierto punto estar atados de pies y manos ante las mentiras de los señores y campesinos. Ellos deben atenerse a lo que dice la ley y juzgar en consecuencia según las pruebas con las que cuentan; pero es evidente (y ellos mismos parecen saberlo) que muchos testimonios están trucados o son absolutamente falsos y cualquier decisión tomada basándose en ellos dejará entonces de ser “justa”. El problema es que se limitan a desempeñar sus funciones sin preocuparse por investigar más a fondo y, sobre todo, dejan de controlar a subordinados, los fiscales, que son los grandes culpables de los abusos que se cometen. Pero eso implica que también los jueces están cometiendo un delito (aunque sólo sea por omisión) y que la justicia que imparten no es, en realidad, “justa”⁵³.

El funcionario de justicia que tiene una imagen más negativa en la novela es el fiscal de la ciudad [*müddeiumumi* o *savcı*]. Aparece por primera vez en Değirmenoluk en compañía del sargento de la gendarmería cuando ambos van allí para el levantamiento del cadáver del sobrino de Abdi [I, 11, pp. 129-130]. Él es quien acepta por buenos los falsos testimonios de los testigos que acusan a Hatçe dejándose agasajar sin medida por el agá. En el siguiente tomo desempeñará un papel similar al ponerse de acuerdo con Ali Safa bey para acusar a Hasan *el Hijo del Beato* de la supuesta muerte de Adem (que todavía está vivo pero a quien nadie ha visto desde hace mucho) y al imán Ferhat por la de Zeynel (el confidente del bey en Vayvay, que ha muerto por esa razón a manos de los jóvenes del pueblo). Tanto el señor como el fiscal saben

⁵³ Esta situación irregular se ha visto reflejada asimismo en otras novelas no sólo turcas sino igualmente de otras zonas del mundo musulmán como podría ser *Diario de un fiscal rural* del escritor egipcio Tawfiq al-Hakim [Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987].

perfectamente que las dos acusaciones son falsas; pero, con la primera, el bey pretende vengarse de una supuesta ofensa hecha por Hasan y, con la segunda, intentan apartar del pueblo a una persona que tiene gran influencia sobre la gente y piensan que, al ser un religioso, lo tendrán más fácil pues no estará bien visto por las autoridades republicanas. El fiscal promete a Ali Safa ocuparse de que ambos sean condenados a muerte. En el traslado a la ciudad los presos serán, además, maltratados y humillados [II, 45, pp. 360-362]. En el tercer volumen, se nos describe su físico y su carácter (siempre nervioso y preocupado, habla tan rápido que no se le entiende... ¿El retrato de algún “conocido” de Yaşar Kemal?) y se comenta que tras su mesa de trabajo hay colgado un gran retrato de Atatürk. También nos informan de que acepta sobornos de los beyes para que haga la vista gorda con respecto a sus abusos [III, 12, pp. 201-206]. Y en el tomo cuarto aparece de nuevo realizando componendas para ayudar a los notables: en este caso encontrando un vacío legal al que atenerse para condenar a aquéllos que hablen del caballo de Memed con penas superiores a los tres meses por “poner en peligro la seguridad del estado” [IV, 14, p. 339].

Tampoco queda en muy buen lugar el secretario del juzgado [*Mahkeme başkatibi*] de la ciudad de Sivas al que Arif Saim bey acude para intentar librar a uno de sus esbirros de una merecida condena por asesinar impunemente (instigado por el bey) a varios campesinos de la aldea circasiana de Akmezar. Trabaja en el Tribunal Supremo de la localidad pero se aviene sin ningún cargo de conciencia a redactar un documento falso para Arif Saim en el que se explica que el bey de Akmezar, İdris, le debe 150.000 liras. A cambio recibe, por supuesto, un pago generoso. Ese papel será el principio del fin de la lucha que el pueblo circasiano mantiene con Arif Saim para que no ocupe sus tierras y la causa de la muerte de İdris bey [II, 25, pp. 181-182]. Otros personajes

parecen tener una relación más lejana con la justicia pero tampoco dan una imagen muy positiva de ella. Así, por ejemplo, Halil Taşkın bey, hijo de un agá turcomano empobrecido, trabajó en su juventud en un tribunal y ejerció también por un tiempo como procurador [*dava vekilliği*] en la ciudad, por lo que suponemos que estudió leyes. Continúa manteniendo buenas relaciones con los jueces allí destinados y hace hasta cierto punto de “asesor legal” de los notables. Sin embargo, ahora es un rico terrateniente que consiguió sus tierras gracias al apoyo de Zülfü *el Registrador* y sólo se ocupa de mejorar el rendimiento de sus terrenos desarrollando los cultivos, comprando maquinaria y explotando zonas hasta entonces abandonadas [III, 23, p. 453; IV, 5, pp. 92-93].

Por último, en el peldaño inferior tenemos a los escribanos [*arzulhaci*] que trabajan en el mercado escribiendo instancias y todo tipo de papeles a aquéllos que se lo paguen. Algunos han sido expulsados de la magistratura por aceptar sobornos (como pasa con Fahri *el Loco*); otros simplemente se dedican a esa profesión como a cualquier otra [I, 11, pp. 133-135; III, 3, pp. 26-31]. A menudo redactan documentos para la gente analfabeta y les asesoran sobre los pasos que deben dar en cada caso; otras veces escriben papeles para los señores. En ambos casos cobran por sus servicios y procuran no mostrarse del lado de nadie porque eso interferiría en sus negocios, pero reciben de muy buena gana el dinero que agás y beyes les prodigan para que envíen telegramas y cartas con falsas noticias sobre los bandoleros y los campesinos [*vid. infra*, 2.3.3.8.2.3., p. 273-274, nota 111].

Como podemos observar, la imagen de la justicia que sus representantes dan en la novela no es precisamente buena. Aunque existen personas, como los jueces, que son en principio honradas y que procuran hacer su trabajo, ni siquiera ellos quedan fuera de

las presiones y componendas de los notables. Eso hace que la gente no confíe en la justicia que emana del estado y que en el imaginario colectivo de las personas de más baja condición (las que no pueden interferir en las decisiones legales porque carecen de dinero o de conexiones) se cree una clara dualidad entre lo que las autoridades y lo que ellos piensan que es “justo”: por un lado están las sentencias que se decretan en los tribunales, por medio de abogados, fiscales y jueces, que están sometidas a un código muy estricto; y, por otro, la justicia “natural”, la que debería ser, que se pone de parte de los pobres y sometidos y que se basa en unas normas tradicionales que no están en esos códigos. Esta última será la justicia anhelada por el pueblo y la que ellos creen que podrán conseguir gracias a la intervención de los bandoleros buenos, porque éstos son quienes ejecutan lo que los tribunales vulneran [Hobsbawm, 1969/2000: 194]. Para el pueblo llano la ley establecida no es una fuente de verdadera justicia y, por eso, desconfían de sus dictados y se burlan a menudo de sus representantes y les acusan de enriquecerse con su trabajo, de no ser imparciales y de apoyar a los poderosos. El comportamiento de los bandoleros, por el contrario, es el del verdadero juez, de ahí que les atribuyan una serie de valores éticos superiores [Álvarez/ García Moutón: 40-44]. Por eso, las autoridades desencadenan fuertes campañas de represión para acabar con los bandoleros y con quienes les apoyan [*vid. infra*, 2.1.4.; 2.3.10., pp. 524-528], no sólo porque les consideren unos criminales. Las críticas a la administración de justicia no siempre vendrán de parte de los más desfavorecidos por ella. En algunos casos la situación será tan evidentemente parcial y corrupta que cualquier observador atento podría verlo. Éste sería el caso del viajero francés por Andalucía Eugène Poitou, que hablaba en estos términos de la justicia española de finales del siglo XIX comparándola con la turca y la rusa:

Una y otra están en venta, nada se hace en este país si no es con dinero, nada se

consigue si no es con dinero. La corrupción reina en la sociedad de arriba abajo, y más aún, arriba que abajo [Poitou, Eugène: *Viaje por Andalucía*; cit. en Soler: 300].

2.1.3. Fuerzas de seguridad

En los primeros tiempos del Imperio Otomano el mantenimiento del orden público general estaba en manos de los gobernadores de cada provincia y de los timariotas, que empleaban para tal fin a sus efectivos militares. La ciudad de Estambul, sus alrededores y las vías de acceso a ella estaban, por otra parte, protegidas por un cuerpo especial de jenízaros conocido con el nombre de *Karakullukçu*⁵⁴. Tras la supresión de los jenízaros [vid. *infra*, 2.3.3.8.2.1., p. 259-260], el sultán Mahmut II estableció que las funciones policiales fueran prerrogativa del nuevo ejército creado por él. Las guarniciones militares de las provincias quedaron así encargadas de velar por la seguridad contra los levantamientos de notables, nómadas, bandidos, etc. [Shaw/ Shaw: 40] y algunos destacamentos del *Mansure* [vid. *infra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 258-263] de la capital se ocuparon de su vigilancia [vid. *infra*, 2.3.3.8.2.1., p. 260]. Estos últimos comenzaron pronto a incluir, junto a fuerzas de irregulares más polivalentes, a un número importante de verdaderos policías profesionales (llamados *kavas*) que se ocupaban asimismo de la vigilancia en los juicios y que, más tarde (1845), conformarían un cuerpo de policía urbana separado del ejército (cuyos miembros se denominaron *çavuş*). Esta organización sería la primera de ese tipo aparecida en el Imperio y pronto

⁵⁴ Parte de la información necesaria para la composición de este apartado ha sido tomada de la página web oficial de la Gendarmería: www.jandarma.tsk.mil.tr/genel/tarihce.htm [última consulta: 05.03.2007].

pasaría a depender del Ministerio del Interior [*Nezaret-i Dahiliye*] [Shaw/ Shaw: 46, 71-72, 91 y 94]. Con todo, el ejército siguió ocupándose de las labores de policía provincial, tanto en las ciudades como en el campo lo que, en 1839, acabaría desembocando en la creación de una institución policial militar más organizada que adoptó la denominación de *Jandarma* (por influencia del francés)⁵⁵.

Nada más comenzar el reinado de Abdühamit II, tras los graves problemas aparecidos como consecuencia de la guerra ruso-otomana de 1877-1878, el Gran Visir Sait bajá utilizó la gendarmería para restituir el orden en todo el país. Asimismo decidió modernizar el cuerpo para lo cual realizó una serie de reformas, trajo oficiales expertos de Inglaterra y Francia y centralizó en parte el control de las operaciones. En 1880 la policía pasó a depender de una Dirección específica [*Zabtiye Nezareti*] y a estar controlada por una comisión [*Zabtiye Meclisi*] del Ministerio del Interior. El cuerpo

⁵⁵ Su equivalente galo en las ciudades, la Sûreté, estuvo dirigida durante sus primeros dieciséis años por el famoso Vidocq (1775-1857). Huido de la justicia cuando apenas tenía 16 años (a consecuencia de un duelo, provocado por los abusos cometidos por su contrincante a una muchacha), actuó primero de contrabandista y luego acabó convertido en delincuente común en las calles de París. Tras un breve período en el ejército y varios años más de ladrón, en 1800 decidió ofrecer sus servicios a la policía, como informador primero y colaborador después. Más tarde terminaría reconvertido en el primer jefe de la nueva división (compuesta por una serie de inspectores salidos, como él, del hampa parisino) dedicada a la persecución de criminales reincidentes. Tras su jubilación, trabajaría como detective privado hasta casi su muerte [Tomado de www.vidocq.org/vidocq.html, última consulta 13.06.2008]. Es interesante ver como, de la misma manera que muchos antiguos bandoleros acabaron redimidos colaborando como “cazadores” de sus antiguos colegas, también gran cantidad de delincuentes de los bajos fondos urbanos pasaron con el tiempo a trabajar para el estado englobándose en las fuerzas de seguridad o bien actuando para compañías privadas.

asumió poderes en todas las ciudades del Imperio no sólo en materia de seguridad, sino también como supervisora del comercio, la prensa y los espectáculos y encargada de la vigilancia de los extranjeros. Esta época vería igualmente la aparición de una policía secreta [*Hafîye*] que actuó sobre todo en Estambul, formada por muchos protegidos del propio sultán y bajo su control personal (su cuartel general estaba ubicado en palacio) [Shaw/ Shaw: 214-215]. El gobierno del CUP reorganizó de nuevo (1909) el cuerpo de policía y lo colocó enteramente bajo el mando de autoridades civiles, ocupándose de dotarlo de mayor número de personal y medios que hicieran que sus actuaciones fueran verdaderamente efectivas, especialmente en lo que se refería a la lucha contra el terrorismo. La ciudad de Estambul y sus alrededores pasaron a contar con un cuerpo de policía especial (el *Emniyet-i Umumi Müdürlüğü*) que recibía órdenes del gobernador y del gobierno central [Shaw/ Shaw: 286]. Al mismo tiempo, se instituyó una nueva gendarmería que pasó a depender de las autoridades civiles de las provincias [Shaw/ Shaw: 306] (aunque el cuerpo mantuvo su carácter militar). Esta renovación trajo consigo una serie de resultados favorables en la lucha contra la delincuencia rural. Sin embargo, la mala situación del Tesoro hizo que muchos de los cambios impulsados no tuvieran el efecto buscado. Era evidente la necesidad de aumentar los efectivos y los sueldos de los gendarmes a los que había que dotar, además, con buenas armas más una cantidad importante de municiones para que su trabajo fuera efectivo. Pero los problemas de liquidez hicieron que la mayoría de las veces la realidad con la que se enfrentaban los alcaldes o gobernadores fuera muy diferente. Por lo común, el número de fuerzas solía estar por debajo del deseable, se producían numerosas renunciaciones y resultaba difícil ocupar las vacantes ⁵⁶. Los sueldos no eran precisamente atractivos

⁵⁶ Éste era un problema heredado de la época anterior. Así por ejemplo, en la provincia de Aydın

(unos siete *mecidiye* [moneda de plata equivalente a veinte piastras] al mes). El estado no siempre sufragaba el pago por los tratamientos sanitarios necesarios tras algún enfrentamiento y las familias de los que morían en el ejercicio en el desempeño de sus funciones quedaban muchas veces desamparadas pues, de la misma manera que los sueldos mensuales llegaban con gran irregularidad, las pensiones por defunción o jubilación resultaban verdaderamente difíciles de cobrar y, cuando eran abonadas, solían ser unas cantidades ridículas. La pobreza de medios era tal que ni siquiera tenían muchas veces uniformes ni botas en buen estado y durante el invierno debían abandonar a menudo las persecuciones en el campo por carecer de ropa de abrigo. Las armas con las que contaban para su trabajo eran por regla general antiguas y de poco alcance y las municiones escasas. Además, la profesión nunca estuvo muy valorada (algo semejante a lo que pasaría en España con los miembros de la Guardia Civil durante muchos años). Incluso tenían que soportar una fuerte presión desde el punto de vista psicológico, tanto por parte de las autoridades como del pueblo: las primeras porque les exigían rápidos y decisivos resultados sin prestarles el apoyo suficiente; los otros porque, aunque los gendarmes eran muchachos salidos de sus mismos pueblos, les sentían como algo ajeno debido a sus métodos punitivos y en tanto que ejecutores de una justicia en la que no creían [Yetkin, S.: 74-80]. Los gendarmes se encontraban así con una vida dura y arriesgada con pocas expectativas de mejorar. Eso les llevaba muchas veces a quejarse del oficio y del trato recibido por todos. Un claro ejemplo lo tenemos en estas palabras

se calculaba que el número de policías en 1895 era de 125 y el de gendarmes de 2.035 (cuando deberían haber llegado a los 2.500). A su cargo estaban las ochenta cárceles de la región, el cuidado de las vías de comunicaciones, la protección de personas, propiedades y transportes oficiales, la lucha contra el contrabando y el bandidaje, etc. [Yetkin, S.: 73].

del sargento Hasan, que mató a Çakırcalı Ahmet Efe y fue a su vez muerto por el hijo de éste:

Vendemos nuestra vida a cambio de siete *mecidiye*. Ése es el dinero que el gobierno nos paga al mes. Perseguimos a los bandoleros sin parar, tanto de día como de noche. Yo creo que hasta ahora he entrado en combate al menos unas cincuenta veces con los bandoleros. Tengo veinticinco cicatrices en el cuerpo. Un día cualquiera tendré que volver a luchar de nuevo con ellos y moriré y, a cambio, el gobierno lo único que hará será tachar mi nombre de la lista de gendarmes de mi comandancia [cit. en Avcı: 132]⁵⁷.

Esta desilusión y falta de esperanza de los gendarmes está reflejada muy bien en la tetralogía, especialmente en el tomo tercero. Tanto el capitán Faruk como el sargento Asım están muy enfadados con el comportamiento de los campesinos, que se niegan a ayudarles; pero mucho más por la hipocresía de los notables y las autoridades de la ciudad que, en cuanto tienen algún revés en su lucha contra los bandoleros, se dedican a humillarles y a enviar continuos telegramas de protesta a la capital descalificándolos. Ellos, Faruk, Asım y sus subordinados, son los que ponen en peligro sus vidas persiguiendo a los bandidos (algo de lo que no se quejan pues es parte del deber que les ha sido asignado), mientras que los señores están protegidos en sus grandes mansiones

⁵⁷ A este respecto sería también interesante recordar aquí un fragmento de una famosa elegía compuesta por el gran poeta Orhan Veli Kanık (1914-1952), titulada *Piedra funeraria de un soldado*:

Su fusil lo han guardado en la armería.
Su uniforme se lo han dado a otro.
No hay migas de pan en sus bolsillos,
ni huella de labios en su vaso.

Era como un viento
que se fue como vino.
Hasta que se borró su nombre
Y no queda de él ni rastro. [trad. y cit. en Salom: 98-99].

rodeados de mayordomos y guardias. Les parece injusto que manchen su nombre con acusaciones falsas de poco interés por su trabajo y, al mismo tiempo, sean ellos los que a menudo contratan bandas de proscritos cuando les viene bien para sus negocios, con lo que inevitablemente son hasta cierto punto culpables de que la situación no acabe de ser atajada. El problema está en que cuando un campesino se muestra poco colaborador los gendarmes pueden obligarle a hablar o al menos intentarlo; pero forzar a un notable a que diga la verdad o haga algo que no desea es imposible puesto que los enormes privilegios y el poder con el que cuentan les convierten en intocables [III, 17, pp. 319 y 334; III, 29, pp. 538-539]. Esto les lleva a discurrir en los momentos más extremos que tal vez los bandoleros que asesinan agás y beyes estén en realidad haciendo una buena obra, a pesar de que su profesión les obligue a perseguirlos [III, 17, pp. 335]. Este tema resulta interesante si pensamos que, de una manera similar, los bandoleros sienten una cierta estima por los gendarmes ya que, por regla general, no les consideran personas malvadas sino simplemente hombres al servicio del estado que no tienen más remedio que cumplir sus órdenes [*vid. infra*, 2.3.4.2.3., pp. 309-311]. Sin embargo, las actuaciones de Memed y sus hombres en la novela acaban por superar la paciencia de Faruk. Es consciente de que sus fracasos en prenderlo o matarlo son un problema para su carrera militar. Además, ya no son sólo los notables los que airean sus fallos: los campesinos y la gente de la ciudad ven a los gendarmes como a personas incompetentes y aumentan las críticas y las burlas. Eso hará que la antigua simpatía desaparezca [III, 23, p. 448; IV, 3, pp. 51-52].

Esta difícil situación de la gendarmería hizo que la represión de algunos delitos, como el bandolerismo, no tuviera mucho éxito hasta después de la caída del Imperio. Es más, estas condiciones totalmente desfavorables provocaron que la mayoría de los

muchachos campesinos que podrían haberse enrolado con una cierta facilidad en el cuerpo de la gendarmería para escapar de una vida de pobreza, prefirieran convertirse en bandoleros: el tipo de vida, aunque ilegal, era muy similar y las posibilidades de enriquecerse eran inmensamente mayores, por no hablar de la buena imagen que tenían entre las masas rurales [Yetkin, S.: 80]. Otro de los problemas derivado de las estrecheces económicas fue que aumentaron los abusos de policías y gendarmes hacia la población a la que debían proteger y servir (robos sistemáticos, torturas, etc.) y a menudo acabaron situados del lado de los poderosos que podían gratificarles con sobornos en lugar de defender la ley. Con lo que sólo ayudaron a reforzar la desconfianza en el Estado de las masas más desfavorecidas y propiciaron un mayor respaldo por parte de éstas a los elementos fuera del sistema [Yetkin, S.: 81-82].

Los miembros de la gendarmería fueron en su gran mayoría alistados como soldados durante la I Guerra Mundial y muchos de ellos participaron también del lado de las fuerzas nacionalistas turcas durante la guerra de Liberación. Tras la proclamación de la República se procedió a una reorganización general del cuerpo y el diez de junio de 1930 se decretaron una serie de ordenanzas que servirían para modificar su estatus. Cinco años más tarde se crearía la nueva Academia Militar de Oficiales de la Gendarmería, que venía a sustituir a la que había funcionado hasta entonces, heredera del gobierno de los Jóvenes Turcos. Y en 1934 se proclamaría la *Polis Vazife ve Salâhiyetleri Kanunu* [Ley de deberes y competencias de la policía] para intentar organizar y centralizar las acciones de protección del orden público [Naci, 1981: 180] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 036a y 036b].

Los gendarmes de mayor rango que aparecen en la tetralogía son dos coroneles: Azmi bey, apodado *el Tormenta Oscura*, y Nafiz bey. Ambos salen a finales del tomo

cuarto y los dos son enviados desde Ankara a petición de Arif Saim bey para solucionar el problema de Memed *el Flaco* que, exagerado por los notables e irresuelto por los gendarmes del puesto local, amenaza con convertirse en algo inmanejable que podría salpicar su carrera política. El primero es un hombre arisco y demasiado pagado de sí mismo que, tras finalizar la guerra de Liberación, se ha dedicado a suprimir diferentes insurrecciones antirrepublicanas en distintos lugares del país con mano de hierro. Opina que los campesinos son hombres rebeldes y traidores por naturaleza que no merecen ser considerados personas porque no se comportan como tales y, en consecuencia, les maltrata sin piedad para conseguir lo que pretende [IV, 22, pp. 617-618; IV, 23, pp. 635, 640 y 650]. Es, pues, una continuación de las ideas clásicas acerca de las clases bajas que abundaban en el Imperio y, gracias a él, podemos ver cómo la situación práctica no ha evolucionado gran cosa. En cuanto comienza su campaña para apresar a Memed los abusos y torturas se incrementan de manera extrema. Pero, curiosamente (dado que no hay un gran cambio de tácticas y sólo una intensificación), parecen dar frutos: acaba rápidamente con varias de sus partidas de apoyo y con muchas otras sin relación con el protagonista; también con contrabandistas y ladrones de diversa especie y, finalmente, sólo le falta por coger al propio Memed. Los resultados son una constatación de que el mejor método para acabar con los bandoleros siempre ha sido la organización de las fuerzas que los persiguen a las que se debe dotar de personal y medios suficientes para aislar a los rebeldes y evitar que reciban apoyos; una vez obtenido esto, lo demás será cuestión de tiempo [*vid. infra*, 2.3.10.]. Sin embargo, el coronel no logrará su objetivo final y morirá en un paso a manos de un francotirador solitario que desea vengarse de las humillaciones sufridas cuando ocupó su aldea [IV, 23, pp. 634-638, 650 y 693-694]. El coronel Nafiz bey, por su parte, es descrito como un hombre apuesto y su comportamiento heroico en la guerra parece ayudarle en esta

empresa porque los campesinos no quieren ponerse en contra de alguien que les liberó de los ocupantes [IV, 24, pp. 701-702]. Sus métodos son también algo diferentes: en lugar de dar palizas a los aldeanos los destierra a otros lugares para evitar que apoyen a Memed. Sólo ataca los pueblos que ofrecen resistencia y, por regla general, los quema para que sus habitantes se vean obligados a marcharse. Nafiz bey caerá en una emboscada preparada por la partida de Memed en el mismo paso donde mataron al *Tormenta Oscura*. Allí es herido en una pierna (claramente en consideración a su profesión, pues si el bandolero hubiera querido le habría matado con facilidad [*vid. infra*, 2.3.4.2.3., pp. 309-311]). Entonces intentará convencer a la partida para que se rinda a cambio de su palabra de que les conseguirá el indulto, pero no le creen. Al anochecer Memed y Müslüm escapan mientras que el resto de los bandoleros se sacrificarán para defender la retirada de su héroe [IV, 24, pp. 705-710]⁵⁸.

El capitán Faruk es, junto con el capitán Şevket, el siguiente en el escalafón, dado que las apariciones del comandante de Adana en la tetralogía son generalmente referencias indirectas. Al mismo tiempo, Faruk es uno de los tres representantes fundamentales de este cuerpo en la novela, al igual que sus subordinados el sargento Asim y el cabo Ali *el Lagarto*. A su cargo está el puesto de la gendarmería de la ciudad y toda esa comarca y él es el responsable de la persecución de Memed. Es un hombre valiente y que tiene un alto concepto de la gendarmería [IV, 3, pp. 56-57 y 61] pero, al ser de extracción urbana, sus conocimientos del mundo rural se limitan a lo estudiado en

⁵⁸ Çakırcalı Mehmet Efe preparó una emboscada similar contra el coronel Kara Sait bajá, al mando de las fuerzas que le perseguían en 1906 [Yetkin, S.: 108]. La descripción que hizo del militar concuerda casi totalmente con la de Nazim bey en la novela.

la Academia (por contraste con Asim que conoce muy bien la psicología campesina). Parece un buen profesional pero está limitado por la escasez de medios y de personal competente. Se ciñe en exceso a los métodos “tradicionales” (palizas, torturas, etc.), lo cual viene a confirmar que aún no ha habido una verdadera evolución en el trato a los sospechosos. No tiene un buen concepto de los campesinos, aunque tampoco de los señores y las autoridades a las que debe servir y bajo cuyas órdenes actúa y suele quejarse de su triste destino [*vid. supra*, pp.140-141]. Su mujer, hija de un coronel del cuerpo, detesta vivir en una pequeña ciudad de provincias y escapa a la menor oportunidad a casa de su padre (con lo que el amor propio de Faruk, ya de por sí bastante resquebrajado, se deteriora aún más) [III, 10, p. 164: IV, 11, p. 241]. Como buen hombre de la República, parece carecer de ideas religiosas y su contacto con ellas se limita a lo estrictamente profesional, como ocurre en el caso de la Madrecita Sultana [IV, 22, p. 576]. Faruk será el responsable de su interrogatorio, aunque en realidad éste es llevado a cabo por Arif Saim bey y el cabo Ali. Sin embargo, el capitán morirá asesinado por un derviche de la Comunidad de los Cuarenta Ojos que venga así el maltrato que la jeque de la cofradía sufrió en la comandancia y su posterior muerte [IV, 22, pp. 612-613]. Por lo que respecta al capitán Şevket bey, pertenece a la comandancia de Maraş y, por tanto, no debería estar en esa región. No obstante, su antagonismo con Faruk (que se remonta a la época en que eran compañeros de clase en la Academia) le ha llevado a perseguir también a Memed *el Flaco*: si consiguiera atraparlo no sólo se cubriría de gloria sino que humillaría a su colega y, seguramente, lograría ascender más rápido que él en el escalafón militar [III, 22, p. 424; III, 23, p. 449]. Hay un momento en que, unido a las fuerzas de Mahmut agá, parece a punto de conseguirlo; pero al final desistirá [III, 27, pp. 514-515].

En cuanto a los sargentos, tenemos fundamentalmente a tres: Asım, Bekir y Remzi. De la misma manera que Memed *el Flaco* encarna la figura del “buen bandolero”, Asım es la personificación del “buen policía-soldado”: corpulento, paternal, de aspecto cuidado y limpio, honrado, valiente... [I, 33, p. 351]. A menudo da la sensación de que fuera de origen rural, pero este punto nunca llegará a ser aclarado. Quizás por eso nunca abusa de los campesinos ni les maltrata y actúa siempre de forma estricta dentro de la legalidad. Su primera aparición en la tetralogía nos da ya la medida de su comportamiento habitual. Es el único gendarme que llegará a detener a Memed tras cercarle mientras se refugiaba en las montañas con Hatçe e Iraz; pero, al descubrir que el muchacho se ha rendido para salvar a las mujeres y a su hijo recién nacido, se arrepiente de lo que ha hecho (¿porque considera que no es honorable prender a alguien en una situación de clara desventaja?) y le deja marchar [I, 33, pp. 349 y 351]. A partir de entonces se convertirá, dentro de lo posible, en un fiel aliado del bandolero sin dejar por eso de cumplir sus órdenes. Declara, por ejemplo, que no le ha visto nunca y que, por tanto, no está capacitado para reconocerlo [II, 21, p. 547; III, 5, p. 82 y III, 7, p. 98]. Incluso llega a confesar a Faruk su admiración por Memed, aunque lo explica como la obligación que todo buen soldado tiene de reconocer los méritos de su enemigo [III, 23, p. 448]. En un momento dado es hecho prisionero por la partida de Memed y luego liberado, pero aprovechará la situación para informarle de cómo van las labores de su persecución y de lo que traman los notables, con lo que claramente ejerce de verdadero espía a su favor [IV, 17, pp. 440-444]. No desea que Memed sea hecho prisionero ni que muera porque, hasta cierto punto, se compromete con su causa. Todo esto hace que muchos hombres de la partida no comprendan que Asım continúe en la gendarmería en lugar de estar a su lado, pues es allí donde ellos creen que debería situarse un hombre justo y leal como Asım [III, 23, p. 450]. Pero el sargento no quiere convertirse en un

proscrito, aunque ayude a su manera. Podría parecer una postura de conveniencia, cómoda; pero da la sensación de que Yaşar Kemal quisiera llamar nuestra atención precisamente sobre eso: son hombres como Asim los que deberían componer el cuerpo y así el pueblo no sería humillado ni pisoteado por los poderosos porque los gendarmes cumplirían con su verdadero deber. Pero, por de pronto, Asim es la excepción a una norma que ha durado siglos y que no ha cambiado aún a pesar de todas las reformas de la República.

Otro de los sargentos de la ciudad, Remzi, sería la figura contrapuesta. Aparece primero en el grupo que acude al pueblo turcomano de Vayvay para inspeccionar el incendio que se ha producido en el establo de Hasan *el Hijo del Beato* y que ha acabado también con su casa. Sabemos que el incendio ha sido provocado por hombres al servicio de Ali Safa bey, que se siente humillado por haber tenido que regalar su mejor semental a Hasan a cambio de unas tierras que le interesaban enormemente. Aunque el bey pretendía acabar tanto con el caballo como con su nuevo dueño, el resultado no ha sido el deseado. De ahí que el sargento sea el que tenga ahora el cometido de enmendar el asunto. Hasan es detenido y llevado a la comandancia de la ciudad donde se le acusa de haber quemado sus posesiones y de ir en contra de las autoridades y la gendarmería. Le golpean repetidamente hasta dejarlo en un estado lamentable, le amenazan con la muerte si se atreve a volver al pueblo y, finalmente, le dejan tirado en un camino sin preocuparse mucho por su situación (incluso explican que, si llegara a morir, justificarían la cosa diciendo que intentó fugarse). Cuando Hasan regresa a la aldea para recoger sus cosas y a su familia e irse de allí se encuentra a las afueras con un grupo de sicarios de Ali Safa bey que volverán a amenazarle. La gente de Vayvay intentará convencerle de que se quede, pero él se niega y acusará al gobierno, no al bey, de sus

desgracias, algo lógico si pensamos que han sido los gendarmes los que le han maltratado [II, 7, pp. 53-57]. Es muy interesante la imagen que se da en este capítulo del puesto de la gendarmería. Ya en el primer tomo se había descrito la zona de los calabozos, unos cubículos de cemento y suelo de tierra, casi siempre encharcados, con olor a moho y excrementos y casi sin luz. Allí será donde encierren a Hatçe tras llevarla a la ciudad y antes de que acuda al juzgado [I, 11, p. 131] y mucho después también a la Madrecita Sultana para ser interrogada [IV, 22, p. 589]. Ahora Yaşar Kemal nos describe el piso superior y el despacho del sargento. En él hay una mesa destartada que le sirve de escritorio cubierta con un mantel verde medio roto y quemado en algunos sitios. Detrás, en la pared, han colgado un trapo rojo al que han pegado seis flechas de latón que están llenas de cagadas de mosca y cuyas puntas se han enmohecido; encima hay una foto de Atatürk en uniforme militar [II, 7, p. 55]. El trapo es un burdo intento por representar la enseña del CHP [*vid. supra*, 2.1.2., p. 84, nota 33; *vid. Anexos*, 5.2.: fotos 037a y 037b] y no deja de resultar interesante que sea ésta la que presida el despacho y no la bandera del país, puede que por el enorme mimetismo que se estableció en los primeros años de la República entre Estado y partido único. Por otro lado, es importante también tener en cuenta que en la foto se representa a Mustafa Kemal aún como mariscal del ejército, no vestido de civil en tanto que Presidente de la República. Tal vez ése fuera el retrato oficial para los puestos del ejército o quizá se debiera a que para ese cuerpo era más importante su condición de general en jefe; pero también es probable que esa imagen militar resultara más imponente que la otra y un vivo recuerdo de su liderazgo durante la guerra de Liberación. En un capítulo posterior [II, 12, p. 87] se comentará que hay también una bandera turca en el mástil exterior de la comandancia, pero descolorida y andrajosa. Este desastroso estado en que se encuentra la comisaría y todo lo que le pertenece nos da una idea bastante clara de cómo marchan

las cosas: aunque el nuevo estado está imponiendo sus normas y sus símbolos, los medios son todavía muy insuficientes. Al mismo tiempo, las personas que deberían encarnar el nuevo espíritu de cambios dejan, al igual que esos objetos, mucho que desear.

El sargento Remzi formará parte algo después de las fuerzas que atacan Vayvay por las noches por orden de Ali Safa bey para amedrentar a los campesinos y obligarles a abandonar esas tierras (y así tomar el bey posesión de ellas), aunque vestido de civil para que no le reconozcan y para preservar la honorabilidad del cuerpo. Pero una de las noches el Gran Osman le dispara y le hiere en una pierna sin saber que es él. Cuando, a la mañana siguiente, una comisión del pueblo acude a la ciudad para quejarse ante las autoridades competentes de lo que les pasa, se enteran de su herida (cuya explicación oficial es que ha sido hecha en el cumplimiento de su deber mientras perseguía una partida de bandoleros). Más tarde el sargento será enviado al hospital militar de Adana para que los rumores insistentes de que colaboraba con Ali Safa bey no crezcan [II, 11, pp.77-79 y II, 12, pp. 87-89] y destinado a otro puesto.

El último sargento que aparece en la tetralogía es el sargento Bekir. Sabemos que es natural de una zona cercana a la ciudad de Antep e hijo de un contrabandista que fue muerto por los gendarmes para poder cobrar la recompensa de diez mil liras que habían puesto por su cabeza. La gente le echa en cara que haya elegido precisamente esa profesión después de lo que hicieron con su padre (llegan incluso a acusarle de haberse convertido hasta cierto punto en el asesino de su progenitor al ingresar en el cuerpo) [IV, 10, pp. 215 y 218-219]. Bekir es un hombre de inteligencia estrecha que se limita a cumplir órdenes y anda preocupado porque opina que los campesinos no son unos verdaderos musulmanes que veneren al único Dios sino que tienen fe por igual en otra

serie de supersticiones que para él son absolutas blasfemias [IV, 10, pp. 215-217]. Aparece aquí el tema de la diferencia entre la doctrina religiosa estricta y la popular, impregnada asimismo en este caso de un fuerte componente shií [*vid. supra*, 2.2.2., p. 175]. Bekir no ha separado su vida por completo de la religión, en tanto que hombre salido del pueblo y a pesar del fuerte secularismo oficial; sin embargo, parece haber renunciado a las creencias más tradicionales, lo cual estaría más ajustado a su calidad de miembro de la gendarmería.

Pero quizá el ejemplo más paradigmático del gendarme rastrero y olvidado totalmente de sus orígenes campesinos, dedicado a maltratar a sus antiguos convecinos y a perseguir con saña a los bandoleros amados por el pueblo sea el cabo Ali *el Lagarto*. Sabemos que nació en una aldea muy pobre y que su padre y hermanos murieron a consecuencia de la malaria. A los siete años, huérfano y a cargo de su madre, se puso a trabajar a las órdenes de diferentes agás que le trataron cruelmente. Por fin sirvió al que luego sería su suegro, un hombre impío que le maltrataba y hacía que él y su madre tuvieran que sobrevivir comiendo hierbas del campo. Al acabar el servicio militar, donde aprendió a leer y escribir con mucho esfuerzo robando horas al sueño, decidió reengancharse para poder salir de esa miseria. Poco después ascendió a cabo y pudo empezar a mandarle ropa y dinero a su madre. Desde entonces, se ha entregado en cuerpo y alma a su profesión porque piensa que es lo único que le ha servido en la vida para progresar. Se limita a cumplir las órdenes a rajatabla y se ha especializado en torturar campesinos, lo cual no deja de ser irónico en una persona que vivió similares maltratos. Pero Ali les odia porque opina que no han sabido salir de su situación humillante (como ha hecho él); de ahí que les trate sin el menor rastro de piedad. Ha pasado por multitud de cuartelillos y, al final, ha conseguido que le destinen a uno cerca

de su pueblo de origen. Aunque de esa manera dejará de recibir tantos sobornos (¿tal vez porque los campesinos de la zona se niegan a comprar a alguien a quien no dejan de considerar uno de los suyos?), no le importa porque ya ha acumulado un capital en los otros destinos que le va a permitir vivir a partir de entonces con cierta tranquilidad. Su objetivo es ahora imponer su autoridad en su pueblo, donde se ha mandado construir una bonita casa en una tierra que antes perteneció a un armenio. Se ha casado con la hija de su antiguo patrón, de quien estaba enamorado desde niño y en quien siempre soñó como en un ser inalcanzable; pero aún no se muestra seguro pues le prometió a su mujer al desposarla que llegaría a capitán y sabe que si no lo consigue ella acabará abandonándole llevándose a sus hijos. Por otro lado, le gustaría poder jubilarse pronto y ser un rico propietario de tierras como su suegro y como los señores para los que hace el trabajo sucio tan a menudo. De ahí también que acepte cualquier encargo que le pueda llegar de Arif Saim bey o de Zülfü *el Registrador*: intenta ponerlos de su parte y le gustaría que acabaran apreciándole para que le ayuden luego en su vida de civil [III, 4, pp. 72-73; III, 17, p. 322; IV, 19, p. 475; IV, 22, pp. 601-609]. Pero no se da cuenta de que los potentados simplemente le están utilizando y que no se interesan en absoluto por él ni mucho menos por su futuro. En resumen: Ali *el Lagarto* es un gendarme corrupto que no se preocupa por servir las leyes sino por los beneficios que él mismo pueda sacar; por eso generalmente cumple mejor las órdenes de los notables que las de sus superiores (lo cual no quiere decir que en ocasiones ambas no dejen de coincidir). Su comportamiento con la Madrecita Sultana [*vid. supra*, p. 145; *vid. infra*, 2.2.2., pp. 180-181 y 2.3.6., pp. 405-408] durante su prendimiento y mientras está detenida en la comandancia de la ciudad es, con todo, ambivalente, un ejemplo más de la gran diferencia que existe entre los modos tradicionales (propios tanto del pueblo como del viejo estado) y los modernos. Por una parte se muestra sumiso ante ella y está claro que

venera lo que la jeque representa, seguramente porque no ha dejado de tener fe en las creencias populares que aprendió cuando era niño. No se atreve a detenerla de una manera brusca y, cuando llegan al calabozo, se preocupa por mejorar sus condiciones llevando incluso muebles y ropa de su propia casa y facilitándole buenos alimentos (algo de lo que cualquier otro preso carecería por completo). Pero, por otro lado, está obligado, en su calidad de gendarme, a llevarla presa y a ocuparse de parte de su interrogatorio. Ali intentará con zalamerías que la Madrecita le confiese lo que Arif Saim bey desea. Sin embargo, cuando es evidente que ella no va a aceptar el juego, el miedo a perder el estatus tan difícilmente conseguido llevará a Ali a cambiar de táctica, a pesar de que sigue considerándola una mujer santa, y acabará tratándola como a cualquiera de sus presos habituales, con lo que al final la mujer morirá de una paliza. Al darse cuenta de lo que ha hecho, el cabo intentará revivirla y llegará incluso a llevarla al médico de la ciudad para que procure salvarla, pero ya es demasiado tarde. Entonces, con la ayuda de Faruk (a quien tampoco interesa que se sepa que la jeque ha muerto por las torturas en su comandancia) llevan su cadáver a un puente cercano a la ciudad, seguramente con la intención de ocultarlo por un tiempo o para que, cuando sea descubierto, puedan echarle la culpa a otros. Pero allí son sorprendidos por el derviche Bünyamin que asesinará a ambos como castigo por lo que han hecho [IV, 22, pp. 581-611].

Vemos, pues, cómo los gendarmes que aparecen en la tetralogía de *İnce Memed* no llegan a representar en ningún momento lo que los nuevos dirigentes de Ankara quisieran para sus fuerzas de seguridad: una imagen y unas actuaciones diferentes con respecto al régimen anterior. Ni las formas ni los métodos han cambiado y, aunque la mentalidad parece haber evolucionado algo (al menos en aquéllos que han podido

estudiar en las grandes ciudades), no parece que, por ahora, los resultados sean muy diferentes a los anteriores. Ahí radica el problema de su poca efectividad: si en lugar de ejercer la fuerza bruta e imponer los castigos más horrendos al pueblo actuaran de manera que éste viera claramente que están trabajando a su favor, es bastante probable que obtuvieran mayor colaboración por parte de los campesinos y acabarían con esos amados bandoleros que, en realidad, no son tan generosos ni tan positivos como cuentan las leyendas.

2. Conflictos sociales en *Memed el Flaco*

2.2. Grupos Religiosos p. 154

2.2.1. Religión oficial p. 157

2.2.2. Religión popular p. 172

2.2. Grupos Religiosos

La religión es un componente fundamental de toda sociedad, tanto en su aspecto oficial y ortodoxo como en sus formas más populares. Aunque no siempre las diferentes capas sociales tienen creencias distintas, es un hecho que tanto en el Imperio Otomano como en la República de Turquía las clases más altas tendieron a indentificarse con el Islam sunní primero y con el fuerte laicismo estatal después, mientras que las bajas y oprimidas continuaron durante mucho tiempo apegadas a un Islam tradicional y, a menudo, heterodoxo. Esta dualidad existió incluso dentro de las órdenes de derviches, uno de los elementos más típicos del Islam turco, las cuales habían realizado una hábil mezcla de creencias y ritos pre y postislámicos que lograron atraer a un alto porcentaje de población. Así, por ejemplo, mientras que los *mevlevíes* se convirtieron pronto en una orden más ciudadana e intelectual, cercana al sultán y al aparato de gobierno del Imperio, los *bektaşî* no sólo procedían por regla general del pueblo llano sino que el estrecho lazo que establecieron con el cuerpo de jenízaros les convirtió en una

institución más cercana al pueblo, a pesar del enorme poder que éstos acabarían acumulando en la corte. Sin embargo, ambas órdenes tenían una serie de componentes heterodoxos que, hasta cierto punto, las igualaban y las colocaban frente a la ortodoxia pura de los ulemas⁵⁹. Por otra parte, en la tetralogía de *İnce Memed* se reflejan con gran claridad los esfuerzos del nuevo estado para hacer realidad el paso de un régimen de bases teocráticas a una República laica, aunque la mayoría de los ciudadanos no sean conscientes aún de las consecuencias o se nieguen a aceptarlas. Sin embargo,

⁵⁹ Los chamanes animistas influyeron enormemente en las prácticas de los primeros derviches, errantes y rurales, que serían los que convirtieron a los turcos al Islam. Los *mevlevîes* fueron instituidos por Sultan Veled a la muerte de su padre, el poeta sufí Muhammad Celâlettin Rumi (conocido como Mevlâna [1207-1273]), para sistematizar sus enseñanzas. Su mensaje místico atrajo desde el principio a las clases altas y a los eruditos y su implantación en medios fundamentalmente ciudadanos ayudó a su encumbramiento. Muchos de sus monasterios se convertirían en centros culturales, además de religiosos, con influencia en todo el país. Bajo el sultán Selim III su poder aumentó de forma extraordinaria al ser utilizados por el soberano en su lucha contra los jenízaros [Carpintero, 1996: 99-102]. La orden de los *bektaşî* fue fundada también en el siglo XIII al parecer por Hacı Bektaş, figura posiblemente legendaria [según opina G. Jacob, cit. en Pareja: 431] (con lo que su verdadero creador sería su supuesto sucesor, *Pir Balim Sultan*). Su doctrina tenía muchos puntos en común con la shía y con algunas sectas cristinas antiguas. De origen rural, en sus comienzos fue una orden dócil de cara a las autoridades ya que tendía a agotar sus energías en la lucha contra el infiel. De ahí que desde muy temprano se relacionara estrechamente con los jenízaros. Este vínculo la convertiría en uno de los principales apoyos de los sultanes contra la aristocracia turcomana en los primeros siglos del Imperio. Cuando los *bektaşî* comenzaron a asentarse en las ciudades, de manos de los jenízaros, ganaron asimismo un enorme poder político (por sus relaciones con el ejército y palacio) y social (por su cercanía a algunos gremios y al pueblo llano) pero surgieron fuertes disputas con otras órdenes, especialmente con la de los *mevlevîes* [Pareja: 431-432; Carpintero, 1996: 99-100]. Los *bektaşî* serían disueltos bajo Mahmut II [vid. *infra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 259-260] y los *mevlevîes* con la llegada de la República.

curiosamente, el tema religioso aparece sólo a partir del segundo tomo: en el primero no hay prácticamente ninguna alusión y esta diferencia tan marcada podría llevarnos a pensar que Yaşar Kemal sufrió alguna evolución entre los años cincuenta y finales de la década de los sesenta. El escritor explicaba en una entrevista que en su pueblo había una discreta mezquita sin alminar a la que sólo acudían los viejos de viernes a viernes y que el resto de los vecinos no solía ir. Comenta también que, para ellos, la religión era una de sus últimas preocupaciones y que, aunque todos se consideraban musulmanes, eran poco practicantes. La mayoría de los ritos que realizaban tenían un origen más antiguo, anterior al Islam [Yaşar Kemal/ Bosquet: 84], aunque seguramente ellos no eran conscientes de eso. Es probable que el autor se viera influido por sus propias vivencias infantiles a la hora de escribir la novela (puesto que los años de su niñez coinciden más o menos con los años en que transcurre el primer volumen) y decidiera, por lo tanto, centrar la primera entrega en el problema social y económico. Es igualmente probable que la educación recibida (laica, como buen hijo de la República) y sus creencias marxistas le hicieran considerar que la religión no era un aspecto fundamental a tratar. Por eso es posible que el hecho de comenzar a incluir numerosos elementos y personajes ligados a la religión, sobre todo la popular, a partir del segundo tomo (y muy especialmente en los dos últimos) se deba a que Yaşar Kemal se había despegado ya un tanto de los recuerdos de su infancia asumiendo la necesidad de crear un mundo de ficción completo y fuera entonces consciente de que, en su afán por mostrar las injusticias del campo, había obviado uno de los aspectos más importantes de la vida de los campesinos turcos de las primeras décadas del siglo XX y, de esa manera, intentó “completar” la descripción de la realidad que había expuesto hasta entonces. Además, en los años sesenta, después de los gobiernos de İnönü y del Partido Democrático [*vid. infra*, 2.2.1., pp. 169-171] resultaba ya evidente que el ideal extremo de laicismo que

pretendía Mustafa Kemal no había arraigado en la población y que la religión seguía siendo un elemento básico en la vida del país, especialmente en las zonas rurales.

2.2.1. Religión oficial

El Imperio Otomano era un estado teocrático cuya religión oficial era el Islam sunní, aunque había también un alto porcentaje de musulmanes alevíes⁶⁰ y minorías cristianas y judías. La labor secularista comenzó con las *Tanzimat* de manera tímida [Rubiol: 180], pero la resistencia al cambio y el interés de los sultanes en solucionar primero otros aspectos más acuciantes hizo que pronto fuera dejada de lado, aunque

⁶⁰ Los alevíes turcos son musulmanes shíes duodecimanos que comenzaron a llegar a Anatolia a comienzos del siglo XIII y acabaron extendiéndose por todo el Imperio Otomano al mismo tiempo que éste imponía su hegemonía en la región. Por regla general, fue el Islam más popular entre las tribus turcomanas nómadas y en las zonas rurales (principalmente en el este de Asia Menor) y supuso, sobre todo tras la derrota del sha Ísmail en 1514 a manos del sultán Selim I [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 58-59], una expresión tanto religiosa como política de oposición a la ortodoxia sunní y al poder centralizado de Estambul [Bayart: 110-111]. Los alevíes del Imperio quedaron desde entonces relegados a una situación socio-económica desastrosa, llegando a sufrir numerosas persecuciones hasta que, en la segunda mitad del siglo XIX, sus apuros quedaron atenuados en parte con los primeros intentos de secularización. Esas circunstancias llevarían a muchos alevíes a apoyar a los nacionalistas turcos en la guerra de Liberación, y, finalizada la contienda, a tomar partido por las medidas relativas a controlar la religión decretadas por la nueva República ya que suponían el debilitamiento de la jerarquía sunní y la desaparición de su influencia en el Estado. Pero algunas de esas reformas religiosas apuntaban específicamente a las prácticas populares típicas de los alevíes, por lo que éstos volvieron a sentirse marginados. El aperturismo religioso vivido a partir de finales de la década de los cuarenta en Turquía no solucionó el problema aleví, pues tan sólo se reconoció la necesidad de educar y atender a los musulmanes sunníes del país, ignorando o imponiendo el credo ortodoxo al resto [Bayart: 112-114].

nunca olvidada. Cuando, en el último tercio del siglo XIX, quedó claro que la doctrina otomanista⁶¹ desarrollada por los “Jóvenes Otomanos” había tocado fondo sin lograr resultados positivos, se produjo la eclosión en el país de dos nuevas ideologías: el panislamismo [*İslâmcılık*] y el turquismo [*Türkçülük*] [*vid. supra*, 2.1.2., pp. 96-99]. La primera de ellas fue introducida sobre todo por el sultán Abdülhamit II el cual pensó que apoyando una vuelta a los valores tradicionales del Islam y reforzando su imagen pública como califa de todos los musulmanes del mundo podría conseguir un mayor apoyo popular (especialmente entre los que vivían en países fronterizos del Imperio y eran despreciados por el mero hecho de serlo) e institucional (por parte sobre todo de los ulemas, que le recriminaban la importación de todo tipo de elementos de la civilización occidental) y una cierta solidaridad internacional del resto de los países musulmanes. Eso supuso dotar de nuevo al país de un mayor número de medersas, la renovación del cuadro de ulemas, el incremento de fondos y edificios religiosos, etc. Pero fue la vigorización de la figura del califa y la actuación personal del sultán en determinados conflictos como protector de los derechos de las minorías musulmanas fuera del Imperio el aspecto que mejor funcionó. Con todo, las regiones con mayoría de población árabe continuaron desligándose poco a poco del gobierno otomano [Shaw/Shaw: 259-260; Yetkin, Ç.: 365-366]. Esta política llevó a que en las elecciones generales de principios de diciembre de 1908 los votantes musulmanes buscaran candidatos que defendieran sus ideales (lo que se concretó en una victoria aplastante del CUP y en un reparto de los escaños entre las diversas confesiones más acorde con la

⁶¹ Surgió en Estambul hacia 1865 y prometía un estado multinacional sin diferencias de raza ni de religión, con todos los ciudadanos del Imperio sujetos a los mismos derechos y obligaciones [Shaw/Shaw: 130-133].

realidad demográfica del país) [Shaw/ Shaw: 278]. Esta situación y la reacción producida contra las reformas a la Constitución de 1876, llevadas a cabo en agosto de 1908, favorecieron una agitación clara a favor de la corriente panislamista y un apoyo incondicional de las masas hacia el sultán. Los cambios constitucionales pretendían potenciar el secularismo y la función pública de las mujeres e igualaban a los musulmanes con los no musulmanes en todo tipo de derechos y deberes [Shaw/ Shaw: 277]. Entre sus más acérrimos enemigos no sólo se encontraban los ulemas y algunas órdenes de derviches, sino también miembros del ejército y la administración y una gran parte de las masas. El descontento desembocó en la llamada contrarrevolución del 13 de abril de 1909 que fue dirigida por la *İttihadı Muhammadî Cemiyeti* [Sociedad para la Unidad Mahometana] (organizada por la orden de los *bektaşî*, que había sobrevivido a la disolución llevada a cabo por Mahmut II [vid. *infra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 259-260] y que continuaba funcionando de manera ilegal) y proponía la sustitución de la Constitución por la *sharia* así como el uso de los preceptos del Islam como vía para mejorar y modernizar el Imperio. Diez días más tarde el CUP había acabado con los rebeldes y se asentaba por fin a la cabeza del país, obligando a abdicar a Abdühamit II [Shaw/ Shaw: 274-282; Veiga: 385-386]. Esta derrota no impidió la sucesiva aparición de otra serie de organizaciones religiosas u órdenes claramente reaccionarias (como los *Nurcu* [vid. Anexos, 5.2.: foto 038]) que pretendían la restauración de una autocracia religiosa dirigida por el sultán-califa. Algunas de ellas (como la *Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye* [Sociedad de Estudios Islámicos]) llegaron a cooperar incluso con las Potencias ocupantes al final de la I Guerra Mundial al invalidar éstas las medidas seculares que habían sido tomadas por los Jóvenes Turcos. El CUP había establecido (abril de 1913) una nueva regulación para que el estado tomara el control de los estamentos religiosos y de sus juzgados. Subordinaron todas las decisiones de los juzgados religiosos a la

autoridad del Ministerio de Justicia y limitaron sus competencias [*vid. supra*, 2.1.3.2., p. 129]. Las Fundaciones [*Vakıflar*] pasaron a ser competencia del Ministerio de Finanzas y las escuelas religiosas del de Educación, procurándose también una mejora en el cuadro y la calidad de los profesores. Se organizó asimismo un *Meclis-i Meşayih* [Consejo de jeques] para controlar los monasterios de derviches y sus actividades. Y en 1917 promulgaron un nuevo Código de Familia que sería el primer paso para una serie de regulaciones en este campo tendentes a otorgar más poder al Derecho civil sobre el religioso. En él se reiteraba, por ejemplo, la necesidad de emancipar a la población femenina, medida que se acompañó de la creación de varias escuelas destinadas a extender la instrucción elemental y media a las mujeres. Muchas comenzaron a trabajar de cara al público, no sólo en el campo o en las fábricas como era habitual hasta entonces, algo muy necesario dada la situación de guerra [Shaw/ Shaw: 304-307]. Estos cambios introducidos por el CUP poco antes de su caída fueron ampliamente apoyados por una serie de sectores sociales (funcionarios, militares, intelectuales, burguesía urbana, etc.) y sirvieron como base para las futuras reformas religiosas de la República [Veiga: 397].

Con la guerra de Liberación los ideales panturquistas y panislamistas fueron deliberadamente modificados por las aspiraciones de los representantes del nacionalismo turco que se limitaban a luchar por conservar la unidad de un territorio muy determinado que constituye las fronteras de la actual Turquía [Lewis: 255]. Sin embargo, eso no significó su separación total del estamento religioso. Los nacionalistas utilizaron el discurso islámico para unir a los diferentes grupos étnicos musulmanes que luchaban por su causa en Anatolia dado que el ideal de una patria común estaba aún poco arraigado. Además, recabaron la colaboración de los dirigentes religiosos y los

jefes de las distintas cofradías⁶² para lograr reclutar a los campesinos, acostumbrados a seguir sus dictados [Rubiol: 149]. Es un hecho también que la movilización fue mucho mayor en regiones (como el Egeo) que, por tener un alto porcentaje de población de griegos y armenios, estuvieron más amenazadas por estas comunidades (dos de las más importantes minorías del Imperio). En las provincias donde las minorías eran escasas o donde la ocupación extranjera no se dejó sentir con fuerza (como la zona de Konya) el apoyo al sultán fue masivo y los nacionalistas poco pudieron hacer allí [Rubiol: 149]. Por su parte, el gobierno del sultán, sometido como estaba a las Potencias en el plano político, decidió continuar fomentando la figura del califa como guía supremo de los musulmanes y no dudó en utilizar todos los medios religiosos a su alcance para luchar contra la insurrección nacionalista en Anatolia. Pronto las tropas de Estambul pasaron a denominarse Ejército Califal (y no del sultán), para remarcar la legitimidad religiosa, y comenzaron a tener una mayor capacidad ofensiva llegando a poner en apuros en algunos momentos a los nacionalistas. Ese ejército estaba compuesto fundamentalmente por soldados albaneses, circasianos y georgianos, es decir, por musulmanes llegados al Imperio como refugiados poco antes del estallido de la I Guerra Mundial [Veiga: 449 y

⁶² Las cofradías o *tarikats* comenzaron a aparecer en el Islam a partir del siglo XII con el enorme aumento del sufismo y la necesidad de organizar y controlar a los diferentes grupos que se iban formando. Al frente de cada una hay un jeque con autoridad temporal, cuyos acólitos creen que está dotado de conocimientos extraordinarios y de un alto poder espiritual que incluye la curación de los enfermos y la taumaturgia [Pareja: 408-410]. A menudo las *tarikats* han llegado a constituir un estado dentro del estado ya que sus miembros obedecen a su jeque por encima de cualquier otra autoridad civil o religiosa. Esta cuestión y su gran popularidad en los medios rurales y más atrasados ha condicionado su habitual enemistad con el Islam oficial y sus irregulares relaciones con los diferentes sistemas políticos instituidos [Pareja: 418].

625], cuya lealtad al monarca que les había acogido estaba fuera de toda duda. Asimismo, el 11 de abril de 1920, el *şeyhülislam*⁶³, Dürriyade Abdullah Efendi, decretó una *fetva*⁶⁴ en la que establecía, por orden del sultán-califa, que la lucha de los habitantes del Imperio contra los rebeldes nacionalistas era una obligación religiosa. Un mes después Mustafa Kemal y otros líderes del movimiento eran sentenciados a muerte en ausencia por una corte marcial de Estambul. El contraataque no se haría esperar: el Gran Muftí de Ankara, Börekçizade Mehmet Rifat Efendi, promulgaría otra *fetva* (con fecha del 5 de mayo) que fue enviada a todos los muftís de Anatolia en la que declaraba inválida la del *şeyhülislam* y hacía un llamamiento a todos los musulmanes para “liberar al califa de su cautiverio”. Dos semanas después la Gran Asamblea de Ankara declaraba al Gran Visir traidor a la nación [Lewis: 252]. Y poco más tarde, con una cierta lentitud hasta la creación de la República (para no provocar reacciones desfavorables) y de una manera verdaderamente revolucionaria a partir de entonces, se reiniciaría la labor de secularización del país. Ese mismo año de 1920 los nacionalistas promulgarían, por ejemplo, una ley que prohibía el uso de la religión con fines políticos en un claro intento

⁶³ El término es una aglutinación de las palabras *şeyh-ül-İslâm*. Aunque en los primeros tiempos del Imperio Otomano el título se utilizó sólo para designar al muftí de Estambul, pronto pasó a ser también el ministro que se ocupaba de los asuntos religiosos de los musulmanes (sunníes) de toda la *’umma*. Estaba situado jerárquicamente justo después del Gran Visir [Hançerlioğlu: 582].

⁶⁴ Decreto otorgado por un muftí que, basándose en la interpretación del Corán y los hadices, intenta solucionar o aclarar determinado problema o desacuerdo religioso que se haya planteado [Hançerlioğlu: 104]. Es uno de los medios más corrientes y autorizados para orientar la opinión de los musulmanes sobre lo que es lícito y ortodoxo [Pareja: 49].

por separar ambos ámbitos [Rubiol: 180] y luchar también contra el gran ascendente que el sultán-califa continuaba teniendo entre una parte considerable de la población.

La abolición del sultanato el 1 de noviembre de 1922, aprobada tras la separación de este cargo de la figura del califa (primera vez que en un país musulmán moderno se establecía una distinción legal entre el poder temporal y espiritual [Veiga: 460]), supuso un período de gran confusión hasta que se proclamó la República [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 039]. Dado que el califa Abdülmecit era también un miembro de la Casa de Osman (hermano del sultán Abdülhamit II y el príncipe a quien hubiera correspondido la sucesión dinástica en caso de muerte o abdicación del que acababa de ser depuesto) muchas personas, incluidos numerosos miembros de la Gran Asamblea, tendían a verle como una especie de monarca parlamentario con suficiente legitimidad para estar a la cabeza del estado [Lewis: 261]. De hecho, aunque Mustafa Kemal ejerció a partir de entonces de jefe del Estado en funciones (en tanto que presidente de la Asamblea Nacional) y controlaba el gobierno y la política del país, y a pesar de que estaba claro que los nacionalistas turcos deseaban terminar definitivamente con el Imperio, Turquía continuaba siendo oficialmente una monarquía. Y para la población más conservadora e islámica la cabeza del estado era, sin ningún género de duda, el califa [Rubiol: 156-158]. Esta ambigüedad fue la que llevó a Mustafa Kemal a proceder a la instauración de un régimen republicano el 29 de octubre de 1923 basado en la soberanía popular y con capital en Ankara [Lewis: 261; Shaw/ Shaw: 368] (otra forma de desligarse de las viejas tradiciones y del ambiente conservador que imperaba aún en Estambul [Rubiol: 160]). Pero los problemas no terminaron ahí: en primer lugar porque muchos de los propios nacionalistas turcos habrían preferido una monarquía constitucional al frente de la cual estuviera Abdülmecit y se sintieron no sólo

sorprendidos sino también hasta cierto punto defraudados por la maniobra de Atatürk [Rubiol: 160]; y, por otro lado, porque la legitimidad del califa continuó vigente para la mayoría de los musulmanes del mundo (incluso para algunos no sunnís), ya que seguía siendo su líder religioso⁶⁵. El enorme apoyo que continuaba recibiendo, especialmente de los círculos más tradicionales, hizo temer a los republicanos turcos que utilizara esa fuerza para ponerse al frente de la oposición conservadora del país organizando una rebelión contra el nuevo estado. La cuestión no era tanto un asunto religioso como político en un momento delicado para Turquía. Por eso el 3 de marzo de 1924 el parlamento turco decidió la abolición del califato [*vid.* Anexos. 5.2.: foto 040] y la expulsión de todos los miembros de la familia imperial del país (curiosamente la mayoría de los diputados religiosos de la Gran Asamblea votaron a favor de la desaparición del califato y algunos de ellos la defendieron con verdadero ardor en sus discursos, lo cual podría parecer incongruente si no tuviéramos en cuenta que en la tradición sunní los ulemas tendían a plegarse con gran facilidad a los dictados del poder establecido, es decir, de Mustafa Kemal, de la misma manera que antes habían asumido las decisiones del sultán [Veiga: 469-470]). A partir de entonces la religión oficial pasaría a depender en su totalidad del estado [Koçak: 93-95]. En cualquier caso, el hecho de que un organismo político secular terminara con un cargo religioso no dejaba de ser algo bastante irregular; de ahí que muchos musulmanes no vieran con buenos ojos esta solución o se mostraran abiertamente en contra (aunque en Turquía las

⁶⁵ Con respecto al enorme eco que tuvieron sobre la población musulmana mundial la separación del sultanato del califato y la supresión del primer cargo así como la supeditación del segundo al poder civil turco se puede consultar Koloğlu: capítulo 3.

manifestaciones a favor del califa quedaron sofocadas por la actuación de los Tribunales de la Independencia [*vid. infra*, 2.3.9.1., pp. 494, nota 221]) [Shaw/ Shaw: 368-369].

Uno de los objetivos de la nueva República era potenciar la secularización de la sociedad siguiendo el modelo occidental, pero para lograrlo era necesario expurgarla primero de los elementos religiosos. El proceso fue muy rápido en los primeros años pero estuvo lleno de contradicciones (al menos a partir de 1940). La Constitución de 1921 no expresaba ningún tipo de religión oficial del Estado, pero en la primera Constitución republicana (de 1924) se introdujo una frase que especificaba que el Islam era la religión del nuevo régimen [Cabo: 57]. En dicha Constitución se proclamaba también que todos los ciudadanos de la República eran considerados “turcos” independientemente de la religión que profesaran [Shaw/ Shaw: 418], con lo que se acababa así definitivamente con el antiguo régimen especial de *millet* que habían establecido los otomanos para las comunidades religiosas no musulmanas que habitaban el Imperio, pero también con la preponderancia del Islam sobre el resto (al menos en teoría). En 1928 el Islam dejó de ser la religión oficial del estado pero hasta 1937 Turquía no sería declarada un país laico [Rubiol: 181-182] en el que las confesiones religiosas se consideraban una elección personal y libre de los ciudadanos. Pronto el laicismo se convertiría en uno de los pilares considerados básicos por el régimen [Cabo: 57]⁶⁶. Pero, como veremos, su forma de ponerlo en práctica no fue siempre la ideal. A partir de entonces el kemalismo se mostraría totalmente inflexible en lo relativo a la religión, a pesar de la oposición que encontró dentro incluso de su propio partido.

⁶⁶ El laicismo [*Laiklik*] es uno de los seis principios básicos que, postulados por el aparato ideológico del CHP, fueron aceptados después por el Estado turco [*vid. supra*, 2.1.2., p. 84, nota 33].

Con la llegada del nuevo estado se abolió la figura del *şeyhülislam* y el Ministerio de Fundaciones Religiosas fue reemplazado por dos Direcciones Generales diferentes (de Asuntos Religiosos [*Diyanet İşleri Müdürlüğü*] y de Fundaciones Religiosas [*Evkaf Müdürlüğü*]) que pasaron a depender directamente de la presidencia del gobierno. Muchos ulemas fueron jubilados y el resto, reconvertidos en funcionarios del estado junto con los imanes, tuvieron que acatar las reformas. El 8 de abril de 1924 se suprimieron definitivamente todos los tribunales religiosos [*vid. supra*, 2.1.3.2., p. 129]. Se retiraron los símbolos religiosos de los edificios públicos y se eliminó por completo la educación religiosa (1924) que hasta entonces se venía impartiendo en las *mektep* y medersas⁶⁷ (una década más tarde se prohibiría, incluso, la enseñanza de la asignatura de religión en los colegios públicos, aunque fue reinstaurada a finales de la década de los cuarenta [*vid. infra*, pp. 170-171]). Las medersas fueron también suprimidas. En septiembre de 1925, tras sofocar la revuelta del jeque Sait [*vid. infra*, 2.3.4.2.8., pp. 347, nota 156], todos los monasterios de derviches [*tekke*] fueron cerrados y se prohibieron las cofradías [*tarikāt*] y la celebración del culto en otros lugares que no fueran las mezquitas (como, por ejemplo, algunas tumbas [*türbe*] de santones), como forma de intentar controlar las homilías y los numerosos disturbios organizados por los religiosos más conservadores, pero también para impedir las

⁶⁷ Las *mektep* eran escuelas primarias de enseñanza religiosa. Por su parte, las medersas [*medrese*] eran para estudiantes de secundaria y sólo eran frecuentadas por aquéllos que deseaban seguir la carrera religiosa o por miembros de ciertas clases acomodadas. Ambas instituciones habían sido reformadas en los primeros años de las *Tanzimat* estableciéndose que uno de los asistentes del *şeyhülislam* (denominado *ders vekili*) se ocupara de nombrar y realizar inspecciones periódicas a los profesores que impartirían las clases en dichas escuelas [Shaw/ Shaw: 74].

peregrinaciones y ritos supersticiosos o “mágicos”⁶⁸. Los bienes y edificios de conventos y cofradías fueron confiscados por el Tesoro así como muchos de las fundaciones. Los religiosos tuvieron también que adoptar la ropa a la occidental excepto durante la celebración de los ritos. Un mes más tarde fueron eliminados muchos de los títulos y privilegios que poseían. Posteriormente se prohibieron los juramentos religiosos en los actos oficiales y el uso del árabe en público y se comenzó a hacer la llamada a la oración en turco (1931) [vid. Anexos, 5.2.: foto 041]. En mayo de 1935 se trasladó también la fiesta semanal del viernes al domingo [Shaw/ Shaw: 385; Koçak: 111-112; Rubiol: 165, 174-175 y 181-182; Kudret, 1990: 11-12]. En 1924 se inauguró una nueva Facultad de Teología, dependiente del Estado, para formar a los teólogos. A ellos se les encomendó la tarea de difundir un Islam más racional y moderno basado en el concepto de *ictihad* [razonamiento/ interpretación personal] adaptando las enseñanzas del Corán a los nuevos tiempos [Veiga: 474].

Los dirigentes de las primeras décadas republicanas pensaban que la religión era la causa del gran atraso del país y el mayor impedimento para llevar a cabo las reformas que pretendían, de ahí que su política fuera decididamente laicista; pero en ningún momento se luchó contra las creencias manifestadas de manera personal y privada (entre otras cosas porque eran conscientes del peso que la religión seguía teniendo, lo que les había llevado incluso a presentarse a sí mismos como paladines del Islam en determinados momentos de la guerra de Liberación [Kinross: 274]). El modelo a seguir fue la Francia republicana. Así, la ideología oficial instauró una especie de dicotomía

⁶⁸ ZARCONÉ, Thierry (2004): *El islam en la Turquía actual*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2005, pp. 143-144 [cit. en Veiga: 474].

entre las reformas secularistas al estilo occidental (que se consideraban modernas y progresistas) y el Islam, que representaba lo antiguo, atrasado y tradicional. El fuerte laicismo público hizo que los habitantes de las ciudades y las nuevas generaciones adquirieran una actitud indiferente hacia el Islam, cuando no opuesta, con lo que la tradición religiosa quedó en manos de los ancianos y los más conservadores. Durante unas décadas la enseñanza del Islam se redujo enormemente y, a menudo, fue una materia que los niños o jóvenes recibían esporádicamente de un pequeño número de *hoca* [maestros] o dentro del ámbito familiar, lo cual redundó por regla general en una pérdida en la calidad de la instrucción. De esta manera el nacionalismo turco se convirtió en la nueva religión de Turquía [Shaw/ Shaw: 387-388; Rubiol: 175 y 180-182].

A partir de agosto de 1930 la reivindicación de la religión en la vida pública vendría de manos del Partido Republicano Liberal [*Serbest Cumhuriyet Fırkası*] [Cabo: 57-58], creado por el ex-presidente de gobierno Fethi Okyar [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 042] a instancias del propio Atatürk (que deseaba introducir en la política del país un partido opositor no excesivamente alejado de sus propias convicciones que le sirviera para acercarse al modelo de las democracias occidentales). Este partido alcanzaría un éxito relativo en las elecciones locales celebradas en octubre de 1930 al reunir a todos los descontentos con las reformas y pronto acabó convertido en un centro de ideología conservadora tradicionalista y contrario al fuerte laicismo oficial [Rubio: 170-171], por lo que su propio fundador lo disolvería en noviembre del mismo año [Veiga: 482-483]. En diciembre los violentos disturbios producidos en la ciudad de Menemen (instigados por la cofradía de los *nakşibendi*) [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 043] demostraron claramente que los cambios en materia de religión pretendidos por la cúpula en el poder no eran

aceptados por gran parte de la población turca, incluso en las regiones menos atrasadas: la religión tenía aún un ascendiente importante en la vida de los turcos pero sus dirigentes se negaban a aceptarlo [Rubiol: 171]. Así, los que incitaban a la rebelión contra “el gobierno sin Dios” fueron aplastados, pero el laicismo siguió sin arraigar en el pueblo porque la pretensión de acabar en pocos meses con una tradición de siglos era una aspiración utópica y, en cualquier caso, basada en medidas artificiales [Kinross: 341]. Se hubiera necesitado una labor continuada y mucho más eficaz.

Al no realizar la necesaria reforma agraria, que hubiera comportado un cambio cultural fundamental en el campesinado turco, éste continuó siendo muy dependiente de la influencia de la religión, problema que iría agravándose con los años y acabaría provocando una verdadera dualidad entre el sentir de las elites ciudadanas y laicas y la gran mayoría de la población, de origen rural y fuertemente apegada a sus creencias [Cabo: 55]. Pero tras la muerte de Atatürk y el final de la II Guerra Mundial, el presidente İsmet İnönü comenzó a introducir ligeras concesiones al Islam. En primer lugar, a partir de 1945 se facilitó la ciudadanía turca a todos los musulmanes huidos de la U.R.S.S. y refugiados en Alemania, Grecia e Italia (aunque esta medida, que aumentó la tensión entre turcos y soviéticos, era más política que religiosa, consecuencia del fuerte anticomunismo de esa época) [Rubiol: 232]. Y en julio de 1947 la inestabilidad en la zona kurda y la enorme oposición política al CHP (que acumulaba demasiados años en el poder), así como el contexto internacional en que se encontraba el país (Guerra Fría, ayudas económicas y militares de los EE.UU. y acceso a diferentes organismos internacionales), que le obligaba a potenciar la democratización, llevaron a İnönü a intentar conseguir un mayor apoyo popular. Es bastante probable que el laicismo estatal fuera el aspecto que menos había sido aceptado por el pueblo llano y

que más resistencias había tenido. De ahí que una de las nuevas disposiciones fuera la reapertura de las escuelas islámicas para impartir clases de religión, aunque manteniendo la asistencia obligatoria a las escuelas públicas de primaria. Meses después se introduciría asimismo la asignatura de religión en dos cursos de los colegios públicos, si bien como materia optativa [Rubiol: 227; Cabo: 70]. Sin embargo, estas medidas de última hora de poco le sirvieron al CHP: el 14 de mayo de 1950 se producía la victoria en las urnas del DP por mayoría y con el nuevo gobierno comenzaría una etapa de revisionismo religioso que pronto dejaría sentir su fuerza. Una de las alas del propio DP era decididamente proislámica, si bien la mayoría de sus dirigentes se limitaban a apoyarse en la religión para conseguir votos [Cabo: 70]. Enseguida comenzaron las medidas tendentes a aumentar el peso de la religión en el país: en junio de 1950 se volvió a hacer la llamada a la oración en árabe [Rubiol: 255], en julio se levantó la prohibición de emitir programas religiosos por la radio (vetados en 1923) [Rubiol: 243] y un año después se autorizó el establecimiento de institutos para la formación de los imanes (aunque el Estado seguía controlando su educación y el desempeño posterior de su profesión) [Rubiol: 255-256]. Se construyeron gran número de mezquitas, sobre todo en las zonas rurales y los barrios más pobres de las ciudades, se presionó a algunos restaurantes para que respetaran el mes de Ramadán y se volvió a ver con relativa tolerancia el uso del velo femenino y la poligamia [Veiga: 498]. Las cofradías (algunos de cuyos miembros eran políticos del partido en el poder), que hasta entonces habían actuado en secreto, pasaron rápidamente a la acción y comenzaron a recuperar su fuerza. La masa campesina, que era el principal semillero de votantes del DP, apreció estos cambios que valoraban unas creencias que nunca habían perdido, a pesar del secularismo militante y, por eso, apoyaron los gobiernos de Menderes a pesar de que sus condiciones de vida poco o nada mejoraron [Cabo: 70]. Tras las elecciones

de 1957, donde el DP arrolló, las cofradías religiosas, tanto ciudadanas como campesinas, tomaron ímpetu. Pero, mientras que algunas de ellas, como los *bestaşi* o los *mevlevîes*, se mostraban partidarios de un Islam más moderado, otras, como los *nurcu*, pretendían la restauración de un estado teocrático y comenzaron a tener estrechas relaciones con otros movimientos fundamentalistas (como los Hermanos Musulmanes), de ahí que se produjeran algunos juicios en su contra que acabaron en diferentes penas de cárcel. Por otro lado, el rebrote de la religión en el país sirvió asimismo para reforzar a los nuevos terratenientes rurales y cortó la incipiente evolución social y educativa (velos, vuelta a las escuelas coránicas, etc.). El comienzo de la emigración campesina a las ciudades sirvió para introducir de nuevo en éstas el elemento religioso más tradicional y para ahondar la separación con las elites intelectuales y acomodadas, que vieron este resurgir como una traición a los principios kemalistas [Rubiol: 256-258; Cabo: 72-73; Kudret, 1990: 15-16]⁶⁹.

⁶⁹ Mahmut Makal en su libro *Bizim Köy* [vid. *supra*, 1.1., pp. 20-21] explica con gran claridad el fracaso de las campañas de alfabetización y secularización promovidas por la República y el CHP y habla de cómo en los pueblos persistía la autoridad de los religiosos, los cuales se comportaban con prepotencia y dominaban a los campesinos por completo. Makal lamenta que, mientras que a su escuela sólo acuden unos pocos niños y no siempre de forma regular, a los cursos de Corán (que se imparten de forma irregular y quedan fuera del control estatal) van todos los del pueblo, incluidas las chicas, a quienes él no veía nunca en las clases porque sus padres no las consideraban adecuadas para una mujer (a pesar de la obligatoriedad, sin diferencia de sexos, de la instrucción elemental pública) [Makal: 98-109, 113-115 y 123; Rubiol: 228-229]. También tiene un apartado dedicado a la inclusión de la asignatura de religión en su escuela (en 1948) que demuestra el gran interés que los aldeanos sentían por ese tema, al tiempo que las otras materias les parecían inútiles [Makal: 126- 128].

2.2.2. Religión popular

Desde antiguo, los pueblos de los campesinos turcos se organizaban generalmente en torno a una mezquita central dirigida por un imán que se ocupaba de controlar la ortodoxia sunní. Pero la mayoría de los nómadas o las aldeas que se crearon tras los asentamientos obligatorios de éstos a partir del siglo XVIII se regían desde el punto de vista religioso por líderes espirituales (*şeyh*, *baba*⁷⁰, *abdal*⁷¹) o, como mucho, estaban dominadas por algún *tekke* [monasterio] cercano, la mayoría de los cuales tenían grandes influencias heterodoxas o eran directamente alevíes. El Estado otomano no siempre se mostró represivo con esta situación (a no ser que supusiera un peligro puntual) [Barkey: 123-132]. La primera razón para dicha indiferencia aparente es de índole histórica: los derviches habían acompañado tradicionalmente a la vanguardia de los ejércitos otomanos en sus primeros siglos de existencia. No sólo participaban

⁷⁰ El término se comenzó a usar especialmente a partir del siglo XII en las lenguas turca, persa y beréber para nombrar a los jeques de las cofradías. Entre los *bektaşî* indicaba también el grado de iniciación superior. Por otra parte, en el Islam turco existió una secta, muy relacionada con la shía y el chamanismo, llamada *Babaîler* [vid. *infra*, 2.3.4.2.8., p. 346, nota 152] [Hançerlioğlu: 32]. En la novela aparecerán varios *baba*, todos ellos en el último volumen, y todos también rigiendo comunidades de aldeanos alevíes [IV, 8, pp. 163-173; IV, 16, pp. 413-420; y IV, 21, pp. 542-549].

⁷¹ Esta palabra viene del árabe بدل (plural بئال), lengua en la que significa “noble, generoso”. Los turcos alevíes y algunas cofradías la utilizan para designar a los “santos, amigos de Dios, inspirados” [*ermiş*, *evliya*], personas a las que habitualmente se atribuyen poderes sobrenaturales y capacidad premonitoria. Los primeros *abdal* turcos eran chamanes errantes que pronto se mezclaron con derviches musulmanes *kalenderî*. Los llamados *abdals* de Rum (restos de la secta de los *Babaîler* y conocidos como “los soldados de Jurasán”) ayudaron con su enorme fuerza religiosa y militar a la instauración del Imperio Otomano [Hançerlioğlu: 7].

activamente en las batallas sino que también iban ocupando terrenos limítrofes construyendo sus *tekke* en zonas aún peligrosas. Luego, alrededor de esos conventos se iba instalando la población civil y poco a poco el lugar quedaba repoblado y las fronteras iban avanzando a su favor. La segunda razón estaba más relacionada con el tipo de zonas donde estos líderes tenían su influencia: eran regiones montañosas y apartadas donde al propio estado le hubiera costado mucho mantener una estricta ortodoxia. De ahí que los otomanos no se molestaran en exceso en enviar imanes y los *baba* y *abdal* ocuparan con toda naturalidad el vacío. Pero muchas veces estos líderes se decantaron claramente por la shía y fueron la causa de revueltas contra el poder central, por lo que, aunque las persecuciones no siempre fueron extremas, sí se realizaron de forma continuada. Los otomanos hostigaron con especial dureza a los derviches errantes a partir del siglo XVI (sobre todo a los *malamatya* y los *kalenderi*) porque predicaban levantamientos sociales y solían ser partidarios del estado safaví iraní, que les amparaba (al igual que a algunas tribus díscolas). Sin embargo, a pesar de la relativa frecuencia con la que estallaban, esas rebeliones nunca lograron grandes frutos. Por otra parte, el estado otomano intentó asimismo controlar a algunas de las órdenes de derviches más destacadas, como los *bektaşî* o los *mevlevîes*, con métodos más diplomáticos. Los primeros, como ya hemos visto [*vid. supra*, 2.2., p. 154-155, nota 59], fueron convencidos con prebendas y se convirtieron en los “capellanes” de los jenízaros (a pesar de que su ideología no era precisamente muy ortodoxa); pero, tras la caída de éstos, los *bektaşî* fueron ilegalizados, lo cual no impidió que sobrevivieran de forma secreta y se convirtieran incluso en uno de los grandes apoyos de las fuerzas nacionalistas durante la guerra de Liberación. Pero hubo muchas otras cofradías que no aceptaron tratos [Barkey: 120-132; Kinross: 310].

A pesar de que muchos grupos de derviches y un número considerable de religiosos habían ofrecido su ayuda o habían colaborado directamente con las fuerzas de Mustafa Kemal, las medidas tomadas por éste tras la abolición del sultanato y la consiguiente supresión del califato mostraron bien a las claras que uno de sus objetivos más importantes era no sólo separar la vida pública de la religión sino también acabar con la enorme influencia que esta última tenía sobre las masas. Las reformas fueron importantes en la religión oficial sunní [*vid. supra*, 2.2.1., p. 163-167], pero el golpe más duro fue para el Islam popular y menos ortodoxo, que hasta entonces había actuado de forma más o menos independiente. Sin embargo, muchos líderes religiosos continuaron teniendo un gran ascendiente sobre la población, especialmente entre la más baja y necesitada y en el campo. Estos guías espirituales estaban acostumbrados desde antiguo a la oposición al Islam oficial y a menudo vivían en un mundo marginal perseguidos por el estado, por lo que el mantenimiento de sus ceremonias no les resultó tan difícil. Algunas órdenes conseguirían sobrevivir de manera clandestina y pronto nacerían otras nuevas, que empezarían a tener un fuerte protagonismo público a partir de los años cincuenta.

La relación entre los grupos sociales bajos o marginados y la religión popular es evidente: a menudo ambas características aparecen unidas y en esto Turquía no es una excepción. Esta situación llevó a menudo a las autoridades a confundir ambos fenómenos. Así, durante mucho tiempo, los otomanos indentificaron a los campesinos pobres de la zona este de Anatolia y a los nómadas (a quienes no lograban sedentarizar ni controlar a su gusto) con seguidores de religiones paganas (zoroastras) o de sectas poco ortodoxas (alevíes especialmente, a menudo también llamados *kızılbaş* o *tahtacılar* [Hançerlioğlu: 21]) y, por tanto, no sólo les consideraron “herejes” sino rebeldes en

potencia. Pero la confusión tenía una base real: sabemos que muchas de las tribus turcomanas que recorrían la zona este del Imperio o bien eran alevíes o estaban muy influidas por sectas heterodoxas y eran dirigidas a veces por líderes socio-religiosos claramente hostiles a la autoridad central [Avci: 157]. Si a esto se añade que gran cantidad de pueblos se formaron por el establecimiento forzoso de algunas tribus o de parte de ellas, resulta evidente que el número de campesinos cuyas prácticas religiosas no encajaban con la ortodoxia oficial era bastante alto. Por otra parte, en esas regiones apartadas era habitual que abundaran los vagabundos, desertores y bandoleros, lo cual aumentaba más aún los problemas de orden público y venía a complicar la situación. El hecho de que muchos de estos individuos pertenecieran también a alguna tribu o recibieran apoyo de cualquiera de ellas o de los pueblos vecinos hizo que las autoridades tendieran a pensar que todos los aldeanos y nómadas podían ejercer el bandolerismo con desenvoltura, al menos de forma estacional, si la ocasión se presentaba. De ahí que la represión estatal acabara centrándose en la población campesina más baja (más accesible que los huidizos nómadas y bandoleros) y en las citadas comunidades religiosas. En los pueblos alevíes del este las humillaciones, abusos, torturas y destierros estuvieron a la orden del día durante muchos siglos como teórica forma de acabar con la inseguridad y las autoridades locales (comisarios de policía, imanes, etc.) colaboraron a menudo con estas acciones ilegales y arbitrarias [Avci: 136-138]. La situación no cambió en exceso con el paso a la República ya que el conjunto de medidas económico-sociales (insuficientes a todas luces, como ya hemos visto [*vid. supra*, 2.1.2., p. 84-91]) y religiosas (demasiado radicales) no ayudaron precisamente a mejorar mucho la marginalidad de esas zonas del país. La creación de la Dirección General de Asuntos Religiosos tampoco supuso a la postre la institución de un organismo estatal aconfesional que se ocupara de las diferentes religiones existentes

en Turquía sino que más bien acabó desembocando en un departamento que funciona casi exclusivamente a favor de la mayoría sunní en detrimento del resto de los musulmanes y de las otras confesiones del país (aunque, por supuesto, sigue los dictados del poder civil) [Bayart: 113-114]. Y, a pesar del laicismo oficial, muy pronto se produjo una identificación entre “turco” y “musulmán sunní” que dejaba de lado o convertía en ciudadanos de segunda categoría a aquéllos que no lo eran. La labor ideológica y cultural desarrollada por las Casas del Pueblo [*Halk Evleri*]⁷² y los *Köy Enstitüleri* [vid. *supra*, 1.1., pp. 13-14] en los primeros años de la República sirvió para que muchos campesinos, entre ellos una gran cantidad de alevíes, pudieran recibir una educación y llegaran a convertirse en miembros de la nueva *intelligentsia* del país, que por aquel entonces no parecía dejar de lado cualquier tipo de aportación y que, por el contrario, revalorizó en extremo los valores folclóricos autóctonos poniéndolos al servicio de la nueva ideología [vid. *supra*, 1.1., p. 20]. Eso hizo que en esas primeras décadas la tradición aleví fuera rehabilitada en las esferas intelectuales y vista como la verdadera heredera de la cultura popular turca preislámica, oprimida en la época otomana y supeditada a la oficial (con grandes influencias árabes y persas). Pero tras el cierre de ambos organismos, el proceso se paró y la situación de las minorías empeoró [Bayart: 113-117].

⁷² Instituciones creadas por el CHP en febrero de 1932 para ocuparse de la educación de adultos en los principios kemalistas y crear las bases para una cultura republicana moderna y unificada. Estaban asentadas en las ciudades o pueblos grandes. Su equivalente en las aldeas fueron las Salas del Pueblo [*Halk Odaları*], aunque habitualmente se utiliza el primer nombre para referirse a ambas en conjunto. Pronto se convirtieron en centros de actividad política, cultural y deportiva que ayudaron al desarrollo del

Por lo que respecta a los religiosos que aparecen en la tetralogía, nos encontramos aquí con imanes, *hocas* y expertos en la *sharia* (que hasta hace poco ejercían en los tribunales religiosos que han sido eliminados con la República), a los que se denomina *mollas*. Ferhat, de la aldea de Vayvay, es el mejor ejemplo de imán, aunque a menudo también se le llame *hoca*. El imán es la persona que dirige la oración de la comunidad musulmana, preferentemente los viernes. Aunque los imanes de las ciudades suelen haber recibido estudios, en el mundo rural esto no es siempre así: a menudo basta con que conozcan el Corán y, a falta de esto, puede ejercer esta función cualquier hombre anciano o especialmente piadoso que sepa las oraciones y conozca los ritos a seguir. En realidad, sólo mientras se dirige la plegaria se es un imán; al terminarla se deja de serlo [Pareja: 60]. Ferhat realiza esas funciones en el pueblo por lo que se le considera como tal. Sin embargo, nadie conoce su vida anterior a su llegada a Vayvay y a pesar de saber leer y escribir y tener un buen montón de libros no queda muy claro que haya estado en una medersa. En cualquier caso, nada más llegar al pueblo transformó en mezquita una casa abandonada y, desde entonces, se ocupó de las oraciones. Fuera de este cometido es un aldeano más que vive de cultivar las tierras que pertenecen a su mujer [II, 12, p. 84; II, 15, pp. 102-103]. El hecho de que también sea llamado *hoca* se debe a que en Turquía este título no se da solamente a los hombres de religión que han seguido estudios específicos sino asimismo a todo aquél de probada sabiduría y prestigio que ejerce de guía o consejero para sus vecinos (de ahí que se

país a través de conferencias, investigaciones y publicaciones diversas. El DP las cerraría en agosto de 1953 por considerarlas un medio de propaganda del CHP [Shaw/ Shaw: 383, 404, 411 y 504].

utilice, además, para los profesores y los especialistas en cualquier materia) [Hañçerlioğlu: 164; *TDK*]. Pero Ferhat desarrollará a mediados del tercer tomo de la tetralogía una actividad como bandolero social (no necesariamente incompatible con la primera) que le llevará a convertirse en uno de los personajes más destacados de los dos últimos volúmenes [*vid. infra*, 2.3.3.8.3., pp. 284-286]. Otro personaje que está en una situación similar a la de Ferhat en Vayvay es el imán de la ciudad de la costa Abdülislam, a quien sus conciudadanos tratan también de *hoca* [IV, 6, pp. 122-128] [*vid. infra*, 2.3.9., pp. 467-468]. No obstante, Abdülislam parece un hombre más instruido que Ferhat. Ambos ayudan a la población dentro de lo posible, aunque Ferhat está mucho más cercano a ella y llegará a convertirse en bandolero por su implicación en los problemas de su aldea, mientras que Abdülislam permanece en un segundo plano colaborando de forma encubierta con los que luchan por conseguir mejoras.

El religioso más interesante de la tetralogía es, sin embargo, el *molla* Duran. Aparece por primera vez en el tercer tomo donde se nos cuenta con todo lujo de detalles su historia. De familia campesina extremadamente pobre, hijo de un hombre que murió en Sarikamış (una de las derrotas otomanas más duras de la I Guerra Mundial [*vid. Shaw/ Shaw*: 315]), su madre aceptó luego como compañero a uno de los muchos refugiados que por aquellos años se ocultaron en el pueblo (la mayoría desertores o hombres que escapaban de servir en el frente, pero también algunos individuos con dinero). Parece que este hombre era asimismo un imán y él fue quien enseñó al niño a edad muy temprana a memorizar el Corán. Al acabar la guerra el imán volvió a su pueblo, Duran le acompañó y trabajó para él durante varios años en su tienda. Posteriormente se independizó y se dedicó a ganar dinero vendiendo de forma ambulante por la región todo tipo de géneros que conseguía a través del contrabando.

Después abrió algunas tiendas y empezó a comprar terrenos y acabó convertido, a pesar de su juventud, en un rico comerciante. Por entonces, el gobernador de Adana le propone enviarle a la mezquita de al-Azhar a estudiar teología y, a su vuelta, intentan que se presente como candidato al puesto de director de la recién creada Dirección General de Asuntos Religiosos [*vid. supra*, 2.2.1., p. 166]; pero él no acepta, se instala definitivamente en la ciudad, se casa con una mujer de buena familia que aporta una considerable dote en tierras y continúa ampliando sus propiedades, a veces a costa de abusar de los campesinos y los nómadas. En realidad se ha convertido en otro de los terratenientes fascinados por la moderna maquinaria agrícola y posee varios de los tractores de la zona así como una trilladora y varias segadoras. Su moral no encaja con la figura de un hombre religioso del pueblo sino más bien con la de los notables; pero tampoco se siente cercano a éstos, tal vez porque se cree más inteligente y astuto que ellos, aunque procura no manifestarlo [III, 12, p. 199; III, 17, p. 312; III, 24, pp. 465-477]. El título que se le da en la novela, *molla*, es el que corresponde a un cadí o especialista en la *sharia* que ha estudiado derecho musulmán en alguna universidad y que, al mismo tiempo, es reconocido como un gran sabio [TDK].

Finalmente, Yaşar Kemal nos muestra también una de las organizaciones fundamentales en la religión popular turca: un *tekke* o monasterio de derviches. Las congregaciones de derviches y monasterios del tipo de la Comunidad de los Cuarenta Ojos que aparece en la novela, cercanas a la ideología aleví-*bektaşî*, existieron en cantidades considerables y estuvieron muy arraigadas entre la población campesina de Anatolia, mucho más que el Islam sunní oficial [Ertop: 188], como ya hemos visto. La descripción del lugar y sus propiedades mágicas [III, 14, pp. 243-246 y pp. 251-254], la explicación de por qué es una mujer la que lo dirige ahora [III, 20, pp. 391-392; IV, 9,

pp. 202-202] así como el retrato que se nos hace de ella [III, 14, pp. 254-256] son un ejemplo perfecto de cómo el pueblo se sentía unido y, al mismo tiempo, impresionado por esos grupos. A menudo las diferentes cofradías se ocupaban, aparte del elemento espiritual, de cuidar otros aspectos de la vida de los aldeanos. En este sentido, la Comunidad de los Cuarenta Ojos no es sólo un centro místico sino al mismo tiempo un lugar de curación donde se aplican técnicas sanadoras basadas sobre todo en las plantas, como muy bien dice la propia Madrecita [III, 14, pp. 258-261], lo cual no impide que los campesinos crean que todo se debe a sus poderes sobrenaturales. En esos años la época en que los derviches se dedicaban a realizar milagros y a producir santos para impresionar a la población más baja había quedado ya lejos [Ertop: 188] y tan sólo se limitaban a sobrevivir. No olvidemos que hacía poco que se habían promulgado los decretos que imponían la supresión de este tipo de conventos y la confiscación de sus bienes [vid. *supra*, 2.2.1., p. 167]; pero, a pesar de ello, muchos continuaban funcionando de manera ilegal o secreta. En el caso del regido por la Madrecita Sultana [vid. *infra*, 2.3.6., pp. 405-408] es evidente su decadencia y la propia jeque es consciente de que muy pronto desaparecerá. Sin embargo, lo que en un primer momento parecería ser algo ocasionado por la presión de los nuevos tiempos (más que por imperativos de la nueva legislación vigente), acabará siendo provocado por la repentina actuación de las autoridades locales de la ciudad que opinan que el monasterio está sirviendo de refugio y sostén para la partida de Memed *el Flaco* y favorece la subversión del campesinado en su contra. La detención [IV, 22, pp. 574-578] y muerte de la Madrecita (precedida por una serie de torturas [IV, 22, pp. 585-588 y 603-612]) son la forma que tiene Yaşar Kemal de explicarnos cómo los notables de la República continuaban actuando contra esos centros de la misma manera que se hacía durante el Imperio Otomano (al verlos como un grupo heterodoxo y un foco de rebeldes en

potencia), pero justificándose en la nueva ideología kemalista al respecto. Las órdenes de Ankara relativas a la clausura de los monasterios sólo se ejecutan porque la situación les resulta conveniente (de la misma manera que hasta entonces habían dejado tranquilos a los derviches). Curiosamente, tras la muerte de la Madrecita, la actitud de los notables cambiará de nuevo por completo y alabarán su vida y obras [IV, 22, pp. 624-625] en una tentativa por atraerse al pueblo y evitar que éste se ponga totalmente de parte de los bandoleros (que intentaron proteger de su destino final a la jeque que siempre ayudó a los más necesitados). Pero todo esto conllevará a la larga la disolución del *tekke*, aunque el pueblo siga manteniendo viva su esperanza en él.

Vemos, pues, que la imagen que Yaşar Kemal nos trasmite en la tetralogía de los religiosos más cercanos al pueblo y de los monasterios de derviches no es, en absoluto, negativa. Si exceptuamos al *molla* Duran, el resto de las personas dedicadas a la religión que aparecen en la novela se muestran siempre preocupadas por la situación del pueblo y actúan generalmente a su favor. Esta imagen contrasta con la ideología oficial de los primeros años de la República, según la cual los religiosos eran un foco de oscurantismo y prácticas supersticiosas que pretendían imponer sus ideas a todo el país y que llevaban a la población por el camino de la tradición más reaccionaria. Tal vez esta actitud de Yaşar Kemal se deba a su propio conocimiento del tema (al haber nacido y vivido durante toda su infancia y juventud en un ambiente rural donde la religión era poco influyente y donde abundaban los miembros de sectas poco ortodoxas) o a la gran influencia que, como ya hemos visto, tuvo sobre la intelectualidad el bagaje cultural aleví.

2. Conflictos sociales en *Memed el Flaco*

2.3. <i>Bandoleros</i>	p. 183
2.3.1. Origen del término	p. 184
2.3.2. El concepto de “bandolero social”	p. 194
2.3.3. Causas del bandolerismo	p. 203
2.3.4. Características del “bandolero social”	p. 296
2.3.5. Bandidos	p. 397
2.3.6. El papel de la mujer	p. 399
2.3.7. Bandoleros históricos en <i>Memed el Flaco</i>	p. 419
2.3.8. Bandoleros legendarios en <i>Memed el Flaco</i>: Köroğlu	p. 451
2.3.9. Aspectos económicos del bandolerismo	p. 453
2.3.10. El final del bandolerismo	p. 515
2.3.11. La creación del mito	p. 533

2.3. *Bandoleros*

Fernand Braudel apuntaba que “por sus orígenes, el bandidaje del Mediterráneo se pierde en la noche de los tiempos. (...). Según las épocas y circunstancias el bandolerismo puede cambiar de nombre o de forma, pero (...) se trata siempre de bandoleros, o, como los llamaríamos nosotros, de inadaptados sociales”. Y continuaba “por otra parte no debe olvidarse que ninguna región del Mediterráneo está libre de este mal. (...). Lo encontramos en todas partes bajo los más diversos rostros: el político, el social, el económico, el terrorista... (...). Hay, evidentemente, bandidos y bandidos” [Braudel, II: 123-124]. En cuanto a sus causas opinaba que “el bandolerismo es, ante todo, una revancha contra los Estados organizados, defensores del orden político y, también, del social” [Braudel, II: 125]. Eric Hobsbawm se mostró de acuerdo con esta última idea de Braudel al afirmar que el bandolerismo aparece cuando las sociedades tradicionales se oponen al avance de los estados o regímenes, aunque para el británico el auge del fenómeno se produjo sobre todo cuando la división en clases apareció en las sociedades rurales, coincidiendo, pues, con la instauración del capitalismo. Para Hobsbawm el bandolerismo será fundamentalmente la respuesta campesina a las nuevas clases de ricos y poderosos que aparecen en la Edad Moderna [Hobsbawm, 1969/2000: 20-21]. De ahí la auténtica explosión panmediterránea de bandoleros que Braudel señalaba en las últimas décadas del XVI y las primeras del XVII [cit. en Hobsbawm, 1969/2000: 24]. El propio Braudel lo explicaba así:

A la larga, estos grupos insignificantes mortifican y provocan a los Estados constituidos y los desgastan. (...), el pueblo, invariablemente, está de su parte. Entre los años 1550 y 1600, el Mediterráneo, de apariencia tan tranquila, se consume en esta guerra, ágil, cruel y diaria. Una guerra a la que no quiere prestar atención la gran historia, (...) [Braudel, II: 125].

Ése es el período también en que se están asentando las nuevas palabras que explican el fenómeno. Porque, aunque el bandolerismo sea algo muy antiguo, el hecho de que siempre haya existido no implica que siempre haya sido igual ni que haya tenido la misma denominación. Por eso, tal vez resulte importante comenzar este apartado con un estudio etimológico de los términos que se utilizan en la actualidad para hablar de los bandoleros y ver la evolución que han tenido, tanto en turco como en español. Porque si un tipo social, por determinadas circunstancias históricas, cobra importancia entre la colectividad, la lengua creará ineludiblemente respuestas denominativas para nombrar esos nuevos conceptos [Lodares: 154].

2.3.1. Origen del término

2.3.1.1. Etimología en turco

A partir del siglo XVI se produjo en Anatolia una serie de revueltas que se conocen en la historia otomana con el apelativo de *celali* [vid. *supra*, 1.3.1., p. 60-61; vid. *infra*, 2.3.3.7., p. 239-240]. Aunque comenzaron por problemas muy diversos, su inicial motivación político-religiosa quedó un tanto olvidada a lo largo de los años para pasar a ser consideradas más bien actos de bandidaje organizado. De ahí que en esos siglos se utilizara el término *celali* para designar a los bandoleros [Hobsbawm, 1969/2000: 25; *TDK*]. Sin embargo, en el siglo XVI [Gönültaş] se empezaron a utilizar asimismo otras dos palabras para denominar a los bandoleros que han sobrevivido en el turco actual⁷³. Una de ellas es *haydut* que proviene del húngaro (con la antigua acepción

⁷³ Más tarde me referiré a otros términos más antiguos, como *levend* [vid. *infra*, 2.3.3.7., pp. 243-245, nota 102], de implantación más local, como *eğe*, *zeybek*, *seymen*, o *çalıkakıcı* [vid. *infra*, 2.3.7.,

de “ganadero” [Hobsbawm, 1969/2000: 89]) y parece ser que pasó al turco a través del árabe [Eyüpoğlu]. En cuanto a su significado, el mismo diccionario etimológico explica que es un “ladrón, atracador y salteador de caminos de las montañas”. El *Diccionario de la TDK* lo define como “persona que realiza robos a mano armada”. En la zona de los Balcanes la palabra *haydut* (con sus variantes *haiduk*, *haidú*, *hajdut* o *hajdutin*) se utilizó desde el siglo XV para denominar a los grupos de hombres libres y armados que habían sido expulsados de sus tierras y que luchaban contra los turcos, bien al servicio de algún príncipe o señor local bien de forma independiente. Éstos últimos eran fundamentalmente ladrones cuya crueldad era bien conocida por todos, pero su imagen social quedaba sublimada en tanto que combatientes contra los musulmanes. S. J. Shaw y E. K. Shaw opinan que eran el equivalente balcánico a los *celali* de Anatolia ya que en un principio no fueron sólo cristianos sino también musulmanes y su lucha se apoyaba en el descontento económico y social [Shaw/ Shaw: 160]. Braudel comenta que en Herzegovina, Serbia y Croacia-Eslovenia abundaban, ya en el siglo XVI, los grupos de *hajduk* o *uskok* [bandidos, prófugos], soldados de un valor legendario que se refugiaban en las zonas montañosas para ejecutar luego sus golpes de sorpresa. Las canciones populares hablan de sus hazañas, de los beyes azotados, de las caravanas asaltadas y de las hermosas muchachas raptadas... Sus correrías podían llegar a extenderse hasta la Baja Albania [Braudel, I: 71]. Sin embargo, a partir de las diferentes guerras de liberación en la zona contra el Imperio Otomano (que comenzaron hacia mediados del siglo XIX) su definición se hizo totalmente política y pasaron a ser vistos como una especie de resistentes guerrilleros frente al invasor: el *hayduk* se convirtió así en un

pp. 420-425], así como a algunos de otras lenguas, como por ejemplo *armatole*, *klepht* [vid. *infra*, 2.3.7., pp. 426-427] y *sa'ālik* [vid. *infra*, 2.3.3.8.4., pp. 290-293].

bandido *nacional* [Hobsbawm, 1969/2000: 88-92]. En la actualidad, en Turquía el término *haydut* se utiliza con mayor frecuencia, posiblemente por su mismo origen, en la zona del Egeo. También se considera que está cargado de connotaciones negativas, despectivas, probablemente por el vínculo que se establece de forma inconsciente con los guerrilleros-nacionalistas que lucharon contra los turcos.

Por lo que respecta al segundo término, *eşkiya*, llegó al turco directamente del árabe أشقياء (plural de شقي, que según el *Diccionario de Árabe-Español* de F. Corriente significa “miserable, malvado, criminal” y que en el *Diccionario Árabe-Español* de J. Cortés⁷⁴ consta como “infeliz, mal educado, malhechor”). Esta palabra está incluida dentro de la raíz defectiva شقي [ser desgraciado, miserable], cuya forma básica remite a un contenido de sufrimiento, padecimiento. En otomano el término mantenía una primera acepción con el mismo sentido que en árabe y se utilizaba aún como plural, mientras que *şaki* [شقي] o *eşka* [أشقى] se usaban como singulares. El primero se continuó utilizando en los años iniciales de la República, pero pronto dejó su lugar a *eşkiya* (tal vez por su similitud con *eşka*) y en la actualidad resulta una palabra arcaica y de uso restringido. En cualquier caso, el paso al turco actual (a través del turco otomano) de términos plurales árabes como singulares ha sido algo bastante habitual⁷⁵.

El *Diccionario de la TDK* define *eşkiya* como “salteador de caminos en las montañas y el campo” y da como sinónimo la palabra *haydut*. Por su parte, el

⁷⁴ CORTÉS, Julio (1996): *Diccionario de Árabe Culto Moderno. Árabe-Español*. Madrid: Editorial Gredos.

⁷⁵ Un ejemplo paradigmático sería la palabra *evlât* [niño], que proviene del plural del término árabe ولد.

diccionario de A. Püsküllüoğlu precisa algo más: son “salteadores de caminos, ladrones y asesinos en las montañas y el campo o personas que pertenecen a un grupo armado que desarrolla actividades ilegales”. Así, por tanto, el bandolerismo [*eşkıyalık*] es para el mismo autor “el hecho de desarrollar actividades armadas ilegales como asaltos armados en las montañas, el campo y los pueblos, secuestros, asesinatos y robos”. Pero mientras que *haydut* es un término más negativo [*vid. supra*], *eşkıya*, a pesar de esas definiciones tan desfavorables (muy influidas por los problemas en la zona oriental del país y de las que hablaremos después [*vid. infra*, 2.3.4.2.8., pp. 348-349]), suele enlazar en el imaginario colectivo con la idea del bandolero que vive no sólo preocupado por su propio beneficio sino también por ayudar a la gente en mala situación. No obstante, algunos autores [Yetkin, S.: 95] denominan “*sosyal haydut*” a bandoleros que ejercen la justicia social en zonas donde la palabra *eşkıya* no es tan corriente (generalmente en la costa del Egeo, donde lo habitual es denominarlos *zeybek* o *efe*, como veremos más adelante [Bayrak, 1985: 66 y 110] [*vid. infra*, 2.3.7., pp. 420-425]). Otros [Avcı: 21] especifican que en Anatolia Central y Oriental se utiliza la expresión “*erdemli eşkıya*” [bandolero honrado] para diferenciar entre los meros bandidos y los bandoleros sociales.

Eşkıya es la palabra a la que Yaşar Kemal va a recurrir continuamente en la novela. Por otra parte, parece natural que sea el término más usado en la región de Çukurova al provenir de una palabra árabe y ser ésta una zona vecina a los países en los que se habla esa lengua.

2.3.1.2. Etimología en español

Podríamos decir que, hasta cierto punto, estos dos términos turcos se identifican

con los españoles “bandido” (*haydut*) y “bandolero” (*eşkıya*). El primero proviene del italiano *bandito* y es el participio pasado del verbo arcaico “bandir” [proscribir], que en italiano era *bandire* (con el mismo significado) [Corominas⁷⁶]. Bandido es un huido de la justicia contra el que se ha proclamado un bando [Hart/González Alcantud: XXVI], es decir, una orden de la autoridad contra él que, generalmente, se hace saber mediante pregón o anuncios fijados en lugares establecidos [Moliner⁷⁷]. Tanto el Diccionario de la Real Academia de la Lengua⁷⁸ como el de M. Moliner lo definen como “fugitivo” o “desterrado”, “salteador de caminos que roba o mata” y añaden que la palabra se aplica también a una “persona perversa, hombre que engaña y estafa, granuja”. Ambos dan, además, como sinónimo la palabra “bandolero”. La palabra “bandido” no llegó a España hasta el siglo XVI y en un principio no tuvo mucho uso aparte del legal (en tanto que fugitivo de la justicia). Pero es probable que esta utilización, poco extendida entre la gente, acabara mezclándose con el uso popular de *bandito* en Italia (recogido e introducido por los españoles que habían residido allí, especialmente soldados), muy cercano ya al que estaba teniendo la palabra *bandolero* por aquel entonces [Álvarez/García Moutón: 11-12]. El Diccionario de Autoridades⁷⁹ apunta ya esa

⁷⁶ COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A. (1980): *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Editorial Gredos.

⁷⁷ MOLINER, María (1998): *Diccionario de uso del español*. Madrid: Editorial SM, 1999.

⁷⁸ REAL ACADEMIA de la LENGUA (1992): *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: RAE.

⁷⁹ REAL ACADEMIA de la LENGUA (1726): *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Editorial Gredos, edición facsímil, 1990.

dicotomía al definir “bandido” como “desterrado, y en virtud de bando especial arrojado de algun Réino, Provincia, ó Ciudad” pero añade que “se llama por ampliación al que se hace al monte” y “a veces tambien se entiende por el que roba y hace daño á los passageros y á los lugáres”.

El término bandolero viene, por su parte, del catalán *bandoler* (que se usó para denominar a los partisanos armados que protagonizaron la agitación y los conflictos civiles que azotaron Cataluña entre los siglos XV y XVII [Hobsbawm, 1969/2000: 25] y que, a la larga, degeneraron en bandolerismo [Corominas]). En aquellos tiempos era el partidario de un bando, generalmente encabezado por un noble [Hart/González Alcantud: XXV]. Esta acepción de “bando”, a su vez, proviene del gótico *bandwo* [signo, bandera], latinizado en *bandum*, y se define como una “facción, partido”; por lo que, por un procedimiento metonímico, si el bandolero era el partidario de un bando, eso quiere decir que era la persona que seguía a una facción determinada. En catalán la voz “bando” está documentada hacia el siglo XIII a donde llegó desde el castellano y se catalanizó en *bandol*. En origen, el bando era el conjunto de parientes y partidarios de un señor feudal, quien podía reclamar su apoyo en determinados intereses político-militares. De ahí que el término *bandoler* no tuviera en un principio connotaciones peyorativas [Álvarez/García Moutón: 8-9]. El Diccionario Etimológico de Corominas especifica, además, que antiguamente el término castellano era “banderizo”. Así pues, hasta principios del siglo XVI “bandido” se asimilaba con “proscrito” y “bandolero” como el “integrante de un grupo”, sin ningún tipo de connotación negativa y sin tener relación alguna con los malhechores. Era lógico que el término bandolero apareciera en los territorios de la Corona de Aragón puesto que fue allí donde el fenómeno de las facciones armadas cobró mayor auge provocando una situación social inestable. En

otras partes de la península no existía una necesidad lingüística para denominar un fenómeno escaso hasta entonces [Lodares: 156-157].

Pero este primer significado acabará perdiendo muchos de sus rasgos positivos cuando las circunstancias políticas y sociales, en un momento de grandes transformaciones, obligaron a muchos caballeros a echarse al monte, a descuidar sus haciendas y a convertirse en unos desarraigados, admitiendo además entre su gente a hombres proscritos. Estos bandos fueron los que acabaron degenerando en bandolerismo y acercando su actuación a lo que hasta entonces (siglo XVI) se había conocido con el nombre de “ladrón, malhechor y salteador de caminos” [Álvarez/García Moutón: 7-9]. Será entonces cuando la palabra llegue al castellano y se adapte a su estructura silábica convirtiéndose en “bandolero”, manteniéndose las dos acepciones que había alcanzado el término: faccioso y salteador. Éste es el origen del doble sentido que todavía contiene: por un lado, representa los valores “nobles” de una sociedad que ya resultaba arcaica; por otro, se iba acercando al ejecutor de acciones delictivas, al fuera de la ley, iniciándose su aproximación al término bandido. Lo que nunca llegaría a perder en esa época fue su remisión al ámbito catalán. De todas formas, “bandolero” siempre mantendrá una connotación positiva que contrasta con los informes jurídicos y políticos donde se les presenta como personas violentas y peligrosas. Su figura irá poco a poco instalándose en la literatura popular (romances, canciones, teatro...) desprendiéndose de su primera acepción y centrándose en la segunda y, aunque también se le vea como violento, no se le considerará un criminal y sus acciones se justifican basándose en razones políticas (herencia, tal vez, de la antigua acepción) [Lodares:

157]. La explicación del diccionario de Covarrubias⁸⁰ resulta interesante como prueba de que ese doble significado ha quedado ya lo suficientemente fijado como para pasar a la lexicografía:

El que se ha salido a la montaña llevando en su compañía a algunos de su bando. Éstos suelen desamparar sus casas y lugares, por vengarse de sus enemigos, los cuales, siendo nobles, no matan a nadie de los que se topan, aunque para sustentarse les quitan parte de lo que llevan. Otros bandoleros hay que son derechamente salteadores de caminos, y éstos no se contentan todas veces con quitar a los pasajeros lo que llevan, sino maltratarlos y matarlos.

Covarrubias hace ya una distinción clara entre los “bandoleros nobles” (en el sentido de personas de buen corazón, pero también recogiendo el significado original de “caballeros”), que sólo roban para sobrevivir y no matan, y los “otros”, que aparte de robar, maltratan y a veces hasta matan a sus víctimas. Aquí es donde reside la diferencia entre lo que comúnmente se entiende por “bandolero” (que equivaldría al noble) y “bandido” (el que carece de escrúpulos), y lo mismo podríamos decir con respecto a *eşkıya* y *haydut*. Porque, a pesar de la similitud entre ambas palabras, es evidente que la de bandolero tiene para un español (y para un turco la de *eşkıya*) un significado más positivo (más romántico, si se quiere) que la de bandido, que se identifica normalmente con personas perversas (y, de hecho, se usa con ese significado totalmente negativo

⁸⁰ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de (1611): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Editorial Castalia, ed. de Felipe C. R. Maldonado, revisada por M. Camarero, 1995.

cuando realiza funciones de adjetivo [ver lo que dicen al respecto los diccionarios de la RAE, M. Moliner y J. Casares⁸¹]).

Al llegar desde Italia el término *bandido*, ambas voces sufrirán una evolución conjunta que las llevará a una cierta identificación (en tanto que “malhechor huido”) a finales del XVI y principios del XVII pero que no se completará hasta mucho después. Por el camino, acabarán arrinconando otros términos usados hasta entonces (*sátiro* [en el sentido de “cuatrero”], *delate*, *lagarto*, *fragute*, *lobo de verdón*, etc.) quedando únicamente “salteador”, palabra que daba una referencia más general [Lodares: 158]. Pero el término bandido conservará una carga de peligro para la sociedad de la que no siempre participa el bandolero quien, aunque fuera de la ley, es admirado por el pueblo por su defensa de los valores populares. El bandido no sólo no recibe ningún tipo de admiración sino que es fundamentalmente alguien a quien se teme por sus acciones indiscriminadas. Casi siempre será la literatura la que ayude a forjar esa imagen tópica que exalta los valores populares del bandolero [Álvarez/García Moutón: 13]. En cualquier caso tampoco podemos obviar el hecho de que la mayoría de los que recibían una u otra denominación compaginaron la doble condición de bandoleros generosos con la de bandidos, puesto que las definiciones teóricas o literarias no siempre encajan con la realidad, como veremos más adelante. El proceso de igualación de ambos términos parece que estaba ya completado en el siglo XIX y, gracias a él, la palabra bandido (hasta entonces únicamente negativa) saldrá ennoblecida [Álvarez/García Moutón: 13]. Parece que los causantes de tal resultado fueron los viajeros románticos extranjeros por

⁸¹ CASARES, Julio (1959): *Diccionario Ideológico de la Lengua Española*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

la España del siglo XIX: ellos usaban en sus propias lenguas derivados de *bandido* (llegados a ellas también desde el italiano) para hablar de lo que en sus viajes conocían como *bandoleros*, figura por entonces a menudo simpática, cercana y con un aire generoso. Eso hizo que el primer término, al asociarse al segundo, quedara favorecido [Lodares: 159-160].

Algunos de esos viajeros románticos realizaron clasificaciones sobre el tipo de bandoleros en las que, hasta cierto punto, dejaban clara la diferencia entre “bandolero” y “bandido”. El primero en hacer una división fue el británico Samuel Edward Cook⁸² que estuvo en España entre los años 1829-32. En su libro los separa en rateros o raterillos, salteadores y “aquellos bandidos de noble y real raza que, bien equipados y a caballo, se hallan siempre en campaña bajo el mando de reconocidos jefes en abierto desafío de las autoridades” [cit. en Giménez: 281-282]. Aparte de añadir, insistiendo en el tópico, que éstos últimos sólo pueden encontrarse en la Baja Andalucía y hacerse eco de jefes de partida como *el Tempranillo* (de quien asegura que raras veces actúa con violencia [vid. *infra*, 2.3.4.2.3., p. 308]), su distribución es interesante desde el momento en que de nuevo observamos una clara diferenciación entre los meros delincuentes (más o menos peligrosos, como los simples rateros, o los ya más preocupantes salteadores) y los bandoleros generosos y hasta galantes. A pesar de que la división se basa en la frecuencia, importancia, modo y lugar en que realizan sus asaltos, no cabe duda de que hay un elemento de ponderación al hablar de los “bandidos nobles” que no aparece en el resto.

⁸² COOK, Samuel Edward (más tarde, Samuel Edward Widdrington) (1834): *Sketches in Spain during the Years 1829, 30, 31 and 32*. Londres: Thomas and William Boone, 2 vol.

Sin embargo, la distinción que hacía Covarrubias allá por el siglo XVII es importante ya que sirve para enlazar con la teoría al respecto que se ha venido realizando durante el siglo XX. De hecho, parece un claro precedente de la definición sobre la discutida figura del “bandolero social”. En cualquier caso, en este trabajo, y basándome en las diferencias etimológicas expuestas más arriba, se hará una distinción básica entre ambas palabras y se denominarán bandoleros a aquellos que adoptan una actitud más generosa y noble y bandidos a los que actúan sólo en su propio beneficio y se muestran sanguinarios y violentos.

2.3.2. El concepto de “bandolero social”

-Es difícil -suspiró-. Es un oficio duro el de bandolero. Te juegas la vida y al final no te queda nada. Tus esfuerzos no sirven de nada. No sirven de nada -repitió en voz alta-. Y aun así, hasta el fin del mundo habrá bandoleros que anden sobre la tierra con las armas en la mano -elevó aún más la voz-. Los habrá.

(Palabras del sargento Rubio tras recibir en su casa a la partida de Memed y ver el mísero estado en que se hallan todos) [IV, 23, p. 648].

El concepto de “bandolero social” aparece tipificado a partir de la publicación en 1969 del famoso libro *Bandidos* del británico Eric Hobsbawm, cuyo precedente fue la obra *Rebeldes primitivos*⁸³ del mismo autor. A este profesor le había llamado la atención el hecho de que prácticamente en todo el mundo y en todo tipo de culturas circularan historias y mitos sobre ciertos tipos de bandidos que eran portadores de

⁸³ Para la redacción de este libro Hobsbawm se basó en sus frecuentes viajes a España e Italia en los años cincuenta, dos países con los que su vida y su obra quedó muy vinculada desde entonces [Hobsbawm, 2002: 309].

justicia y redistribución social [Hobsbawm, 1969/2000: 7]. Partiendo de esta premisa y tras recopilar numerosos relatos históricos así como literarios (orales o escritos) sobre ellos, elaboró una serie de hipótesis acerca de las causas, tipos y particularidades de los bandoleros. Las ideas marxistas del propio Hobsbawm influyeron decisivamente en su visión, algo que le sería luego muy criticado (por autores como A. Blok, D. Moss, B. J. Chandler, M. Hart, etc.). Es un hecho que la mayoría de los bandoleros sociales que dieron origen a los mitos más fuertes tenían una imagen pública muy diferente a lo que era su vida real. De ahí que los relatos y la literatura sobre el tema resulten poco de fiar a la hora de fijar todas las características y que muchos autores posteriores hayan criticado a Hobsbawm haberse sustentado demasiado en ellos para crear su tesis (hecho que el propio Hobsbawm aceptaría en parte *a posteriori* e incluso intentaría remediar [Hobsbawm, 1969/2000: 195-196]). El fenómeno del “bandolero generoso” es algo, pues, marcadamente mítico. A menudo se ha insistido en que el bandolero social no existe en la realidad⁸⁴. Sin embargo, en todos los relatos más o menos reales que tratan el tema del bandolerismo se tiende a distinguir entre “bandoleros buenos” y “malos”, tanto desde un punto de vista lingüístico, algo que ya se ha visto en el apartado etimológico, como desde uno conceptual [Hobsbawm, 1997: 11-12]. Ésa fue la razón fundamental que llevó a Hobsbawm a exponer su teoría. Y dado que el objeto de este

⁸⁴ María Poumier explica, por ejemplo, que “no existe en el fondo el bandolerismo social, sino algunos campeones con prestigio en un determinado sector social” y añade: “Quizás el bandolerismo desinteresadamente social no exista, como tampoco los partidos políticos al servicio estricto de los humildes. No cabe duda sin embargo que ambos tipos de agrupaciones se suman en momentos puntuales a intereses ideales (...)”. [PAZ SÁNCHEZ, M. de et al. [eds.] (1993): *El bandolerismo en Cuba. 1800-1933: Presencia canaria y Protesta rural*. Santa Cruz de Tenerife, vol. 3, pp. 22-23; cit. en Hobsbawm, 1997: 12].

estudio es precisamente una obra literaria y no un personaje real y puesto que dicha obra no sólo encaja casi a la perfección en el modelo descrito por Hobsbawm sino que fue gestada también por un autor enormemente influido en ese momento por la ideología marxista, como es Yaşar Kemal, parece interesante detenerse extensamente en las ideas del intelectual británico.

Para Hobsbawm, el bandolerismo se produce mayormente en sociedades campesinas que se encuentran en circunstancias de cambio o transformaciones fuertes, derivadas sobre todo del paso de una comunidad de tipo tradicional a otra capitalista [Hobsbawm, 1969/2000: 19-21]. Cuando las relaciones familiares o de clan y los vínculos territoriales quedan quebrantados como consecuencia del desarrollo económico, el equilibrio social se trastoca y produce múltiples rivalidades que, habitualmente, son de índole personal, aunque, en algunos casos, pueden acabar uniéndose con el tiempo a luchas más modernas [Hobsbawm, 1959/1966: 14-15]. El bandolerismo es una consecuencia del rechazo de este cambio por parte de una serie de individuos que se niegan a aceptar el nuevo orden y pretenden mantener el anterior (o, a veces incluso, volver a un pasado idílico que nunca existió, a una especie de Arcadia Feliz). Es una venganza desesperada contra todo aquello que les humilla, un intento por acabar con las arbitrariedades de los tiranos y enderezar las cosas. Pero carece de una organización clara ni de una ideología precisa, y esas son sus mayores diferencias con los movimientos sociales modernos [Hobsbawm, 1959/1966: 16-17]. El bandolerismo es, por tanto, un problema económico tanto como socio-político. Como fenómeno social está íntimamente ligado a la clase, la riqueza y el poder de las sociedades campesinas. Por eso a menudo está muy relacionado con explosiones esporádicas de masas, pero ni suele ser su causa ni tampoco su consecuencia necesaria. Más bien es algo que atañe al

control que los centros de poder tienen de los territorios que poseen y de las poblaciones que en ellos viven. Los bandoleros son aquéllos que se resisten a ser controlados, los que se sitúan fuera del alcance de los poderosos y que, por tanto, se constituyen ellos mismos en fuentes potenciales de poder. Al fin y al cabo durante mucho tiempo la fuerza física ha sido el fundamento principal de la autoridad: los bandoleros se acostumbraron a ejercerla contra una serie de personas que no sólo oprimían a los campesinos sino que también producían unos excedentes de riqueza de los que podían apropiarse con relativa facilidad [Hobsbawm, 1969/2000: 21-24]. Con la instauración de los modernos estados nacionales, el problema iría perdiendo fuerza y desapareciendo poco a poco. ¿El motivo? Los estados pre-nacionales, por muy absolutistas que fueran, no contaban con un aparato y una administración directos ni tan efectivos que pudieran llegar hasta las zonas más apartadas. El poder político que gobernaba las masas de campesinos se basaba más bien en relaciones de patronazgo y de fuerza y eran los representantes locales quienes aplicaban las órdenes del monarca central, las cuales “interpretaban” a su manera. Estos señores solían tender a la negociación en lugar de la imposición cuando comprobaban que esto les iba a reportar mayores provechos (de ahí, por ejemplo, las múltiples veces que en todas partes los bandidos fueron usados por los notables locales en su propio beneficio, con lo que en lugar de trabajar para su desaparición, los fomentaban. Muchos de los bandidos en potencia tendían otras veces a acercarse a los señores y servirles en calidad de sicarios, guardias, soldados, etc.). Se consideraba, por ejemplo, que un cierto grado de bandolerismo era normal y endémico en zonas fronterizas o dedicadas al pastoreo. El desarrollo del estado nacional (con su auge económico, su potente aparato administrativo y una gran implicación de todos los ciudadanos en el gobierno del país, al menos teórica, a través del voto) y la mejora de las comunicaciones acabó eliminando este fenómeno rural. La capacidad de control

sobre las personas y los recursos aumentó de forma notable, pero el orden económico y social varió de forma más lenta y complicada (de ahí que el bandolerismo no desapareciera rápidamente sino que tuviera un descenso continuo hasta prácticamente mediados del siglo XX) [Hobsbawm, 1969/2000: 24-30]. Es evidente, por ejemplo, que las repoblaciones hechas en Andalucía bajo el rey Carlos III ayudaron enormemente a la mejora de la situación campesina y facilitaron las comunicaciones en la zona, por lo que el bandolerismo disminuyó [*vid. infra*, 2.3.3.4., pp. 226-228]. Pero el fenómeno continuó hasta bien entrado el siglo XX, dada la incapacidad de las autoridades locales para controlar realmente la situación hasta que la creación de la Guardia Civil (1844) ayudó a organizar las fuerzas y a realizar seguimientos profesionales [Álvarez/García Moutón: 48].

Algunos autores posteriores, como Anton Blok, Pat O'Malley y R.W. Slatta, han insistido en la importante relación de interdependencia entre los bandoleros y los sostenedores del poder establecido afirmando que las imágenes legendarias de estos hombres poco tenían que ver con la realidad, que tendía más bien al “colaboracionismo” con los terratenientes o incluso el aparato estatal. Para ellos, Hobsbawm exageró los lazos con el campesinado al basarse demasiado en sus ideales marxistas y en fuentes literarias y dejar más de lado los registros policiales o judiciales, en los que esa colaboración quedaba expuesta. Lo que él y el folclore popular tendían a considerar como “justicieros” eran en realidad hombres bastante poco solidarios con los pobres [cit. en Chumbita: 85]. En casi todos los países donde existió el bandolerismo hubo una estrecha complicidad de éste con el poder local: los bandoleros actuaron a menudo como brazo armado de ese poder. Eran los que permitían mantener a los antiguos señores provinciales su administración corrupta (como muestra X. Torres que ocurrió en

la Cataluña del siglo XVII [cit. en García Cárcel, 1985: 34/400]). O bien la manera que los nuevos terratenientes tuvieron de consolidar sus posiciones en la zona (como ocurrió en la región valenciana poco después de la expulsión definitiva de los moriscos, según J. Casey [cit. en García Cárcel, 1985: 34/400]) [*vid. supra*, 2.1.3.1., p. 114; 2.1.3.2., pp. 122-123]. Bien es verdad que existieron casos de bandoleros que luchaban sólo por sí mismos e incluso de personajes idealistas que defendían un teórico bien común. Pero el bandolerismo en general debe enmarcarse más bien en una serie de conflictos particulares o locales de lucha por el poder cuando los estados aún no son lo suficientemente fuertes como para controlar todos sus territorios y a todos sus representantes. Esta idea enlazaría con la apuntada tanto por Braudel [Braudel, II: 125] como por el propio Hobsbawm y en ella han insistido gran cantidad de investigadores: los bandoleros, aunque han existido siempre, aparecieron con mayor virulencia a principios de la Edad Moderna con la instauración de los estados absolutistas al no poder ser controlados por el aparato administrativo central, al situarse en zonas que se hallaban en disputa constante entre los antiguos señores y los nuevos (como eran muchas montañas, según opina N. Salas para el caso de Cataluña [cit. en García Cárcel, 1985: 34/400]), y al ser utilizados por las autoridades locales en apoyo de sus luchas internas (que poco o nada tenían que ver con la política estatal). A. Domínguez Ortiz explica muy bien cómo la debilidad de los estados absolutos para mantener el orden público, que en otros aspectos habían llegado a una casi perfección, fue fundamental para la expansión del bandolerismo. La lucha contra las bandas era una tarea más militar que policíaca pero la capacidad militar de los municipios se había deteriorado grandemente por el abuso de levass para las continuas guerras (o dicha capacidad dependía en todo del señor de la zona que a menudo no estaba interesado en promover la tranquilidad social). Esto, unido a la pobreza y a los bandos e intereses de los señores

locales e incluso de otros más elevados (como, por ejemplo, en España el mismo almirante de Aragón o el duque de Medina de las Torres), hizo que el bandolerismo fuera imposible de erradicar en esa época y que acabara convertido en un mal endémico [Domínguez Ortiz: 26].

Pero, a pesar de que el “bandolero social” perfecto no parece haber existido en la vida real, su figura surge constantemente con una notable uniformidad al adentrarnos en el tema. Por eso no parece que describir esa figura sea caer en una inexactitud [Hobsbawm, 1959/1966: 28]. De ahí también que Hobsbawm se decidiera a hacer un estudio de la cuestión. ¿Qué es lo que define exactamente entonces a un “bandolero social”? Como hemos dicho, Hobsbawm analizó al mismo tiempo realidad y mito en regiones muy diferentes entre sí. La hipótesis general que presenta es válida en teoría para todos los bandoleros sociales del mundo, aunque es indudable que habrá que hacer matizaciones según el ámbito cultural en el que vivan y los cambios que se produzcan en las distintas sociedades [Morreres: 87].

Para Hobsbawm es fundamental que la opinión pública no los considere meros criminales: aunque son proscritos para los señores y el estado, permanecen dentro de la sociedad campesina y siguen sus reglas tradicionales ayudando y apoyando a los aldeanos desde su nueva posición de fuerza. Esto es lo que les diferencia de otros tipos de delincuencia, ya sea rural o ciudadana: tanto el salteador (lo que hemos definido previamente como “bandido” [*vid. supra*, 2.3.1.2., pp. 188-189]) como el ladrón de los bajos fondos urbanos están totalmente fuera de la comunidad y sólo ven al campesino como una posible presa. Al mismo tiempo, mientras que el bandolero social es querido por la gente y recibe su colaboración, los otros delincuentes son vistos con temor y tratados como enemigos [Hobsbawm, 1969/2000: 33]. En todas las sociedades agrarias

la gente del campo se ha sentido siempre como el colectivo inferior y el más maltratado, pero en raras ocasiones se ha rebelado en conjunto. Por otra parte, es normal que en las sociedades tribales o familiares rurales abunde el pillaje, controlado hasta cierto punto, ya que el robo es un elemento provechoso para la comunidad. Resulta difícil saber en qué momento el sentimiento de injusticia que acumulan los campesinos contra los que están en las escalas superiores se encuentra con la idea de una especie de robo “justo”, pero esto es lo que acaba desembocando en el bandolerismo social y hace que estos hombres se levanten contra los que piensan están destruyendo el orden tradicional. Son “ladrones nobles” (en el sentido de altruistas), a menudo campesinos o trabajadores sin tierras que son explotados por los señores, las ciudades o los gobiernos [Hobsbawm, 1969/2000: 34-35]. La aceptación social del bandolero radica en su permanencia entre su gente, con una mentalidad igual, pero al mismo tiempo, como un foco de desobediencia contra el opresor que hace concebir a los débiles una esperanza de justicia. Cumple una función social de freno a la autoridad establecida y permite una ilusión de rebeldía a la sociedad [Morreres: 87-88]. Evidentemente, la realidad no es nunca tan en blanco y negro: ni siquiera el mejor bandolero noble deja de cometer también injusticias para con los de su mismo nivel social (excepto, tal vez, en la literatura, caso que nos ocupa). Pero el bandolerismo social es uno de los fenómenos más universales registrados por la historia y la literatura. Hay variaciones regionales notables que se deben en parte a la geografía, en parte a la tecnología y la administración, y en parte a la estructura social y económica. Pero siempre ha sido una forma de canalizar el descontento de una serie de individuos que se negaban a aceptar las vejaciones habituales por parte de los dueños de tierras y ganados [Hobsbawm, 1969/2000: 36-38].

2.3.3. Causas del bandolerismo	p. 203
2.3.3.1. Causas socio-económicas	p. 208
2.3.3.2. Causas geográficas	p. 216
2.3.3.3. La relación con el contrabando	p. 218
2.3.3.4. Los problemas en las comunicaciones	p. 223
2.3.3.5. La edad	p. 233
2.3.3.6. La marginación	p. 234
2.3.3.7. Las revueltas “<i>celali</i>”: origen histórico del bandolerismo en la Anatolia oriental	p. 239
2.3.3.8. Causas del bandolerismo en <i>Memed el Flaco</i>	p. 245
2.3.3.8.1. <i>Los que buscan ser ricos y famosos y/o tener poder</i>	p. 246
2.3.3.8.2. <i>Los obligados por circunstancias adversas</i>	p. 251
2.3.3.8.2.1. Los que evitan el servicio militar	p. 253
2.3.3.8.2.2. Los expropiados por otros campesinos	p. 268

2.3.3.8.2.3. Los expropiados por los agás p. 270

2.3.3.8.3. *Los vocacionales* p. 283

2.3.3.8.4. *Los asociales* p. 287

2.3.3. Causas del bandolerismo

Es evidente que el bandolerismo (...): es campesino y popular. Marea social (...), remueve y agita las aguas más diversas. Reivindicación política y social (aunque no religiosa) es, a la vez, aristocrático y popular (los reyes de las montañas [...] son, por lo general, campesinos y gentes humildes). Es una rebelión latente, hija de la miseria y de la superpoblación, el resurgir de viejas tradiciones; pero es, también, con frecuencia, bandolerismo puro, la aventura feroz del hombre contra el hombre. Pero no hay que creer que fuera únicamente esto último, dando crédito sin reservas a lo que afirman los poderosos y los ricos, que tiemblan por sus bienes, sus puestos o sus vidas. Sin embargo, y después de descontar todo lo que puede haber de exageración, no es posible olvidar tantas ferocidades y fechorías, relatadas con insistencia por las gentes de la época [Braudel, II: 134].

Braudel da aquí una imagen bastante general de las muchas y diferentes causas que alimentan el bandolerismo. Si ya antes había señalado la importancia del fenómeno como respuesta al auge de los estados absolutistas que se van formando a lo largo de todo el Mediterráneo entre los siglos XVI y XVII [*vid. supra*, 2.3., p. 183; y 2.3.2., pp. 197-198 y 199-200], ahora introducirá otra serie de motivaciones más variadas. Por un lado, es un problema social originado por la pobreza y la superpoblación y ubicado fundamentalmente entre el campesinado. Pero también puede ser promovido por muchos otros elementos (que actúan a veces como complementos adicionales a lo anterior), como son la nostalgia por una serie de tradiciones que se van perdiendo, la

violencia propia de sociedades “primitivas” (que carece de cortapisas legales y que es vista como algo “natural” ya que colabora en el mantenimiento de la armonía) o la pura y dura rebelión de hombres que se niegan a someterse. Lo que, desde luego, parece quedar claro es que las causas del bandolerismo no pueden ser explicadas de una manera tajante ni es posible clasificarlas en compartimentos estancos no interrelacionados entre sí ya que a menudo no hay un solo motivo sino varios que se entremezclan e interactúan a un mismo tiempo. En este apartado se intentará dar una imagen general de todas las posibles causas de este fenómeno y, al mismo tiempo, se procurará exponer el origen del bandolerismo en la zona de Turquía que nos ocupa así como los motivos por los que, según la tetralogía de *İnce Memed*, los hombres de la región de los Tauro solían echarse al monte desde finales del Imperio hasta comienzos del período republicano.

Desde época antigua los bandoleros han aparecido de forma endémica en períodos de hambres, epidemias o crisis económica (ya Braudel señalaba que las malas cosechas, las inundaciones o sequías, la langosta u otras plagas eran uno de los motivos del recrudecimiento del bandidaje en el campo y de la piratería en el mar [Braudel, I: 321-322]); todas estas catástrofes multiplicaban el bandidaje [Hobsbawm, 1969/2000: 39]. Pero, cuando ese problema concreto pasaba o quedaba más o menos resuelto, los hombres volvían a incorporarse a la vida de la comunidad. Incluso se han dado a menudo casos de bandoleros que podríamos llamar “estacionales” pues sólo se echan al monte en los meses en que las labores del campo escasean y la mano de obra resulta excesiva (invierno) o en el momento en que abundan los viajeros en los caminos (primavera y verano) como forma de aumentar sus fuentes de ingresos, una especie de “trabajo temporal”. Por ejemplo, los *hayduks* de Bulgaria enterraban sus armas en

septiembre y no volvían a tomarlas hasta la primavera siguiente [Hobsbawm, 1969/2000: 97]. Y los bandoleros de la región italiana de la Basilicata emigraban durante el invierno para trabajar en otras zonas donde pudieran conseguir alimentos; al llegar la primavera, volvían a sus dominios con víveres suficientes para la nueva temporada de robos, lo que les permitía no asaltar a los pobres campesinos de la zona [cit. en Hobsbawm, 1959/1966: 32-33] De la misma forma, parece ser que en el origen más mítico y oscuro de la famosa figura del bandolero-noble Robin Hood [vid. Anexos, 5.2.: fotos 044a y 044b] este personaje era una especie de trasunto de un ser mágico que vivía en el bosque y que despertaba con la llegada de la primavera, comenzando entonces a tender trampas a los que pasaban por sus dominios [Hernández Pérez: 71]. Al llegar el calor no sólo se precipitaban las labores del campo sino que se restablecían las guerras dejadas en suspenso durante el mal tiempo y el tráfico a lo largo de las rutas se activaba enormemente [Braudel, I: 338-339]. Todo esto hacía que el sueño por un buen botín alentara a los bandidos.

Los bandoleros también han sido habituales en momentos de desestructuración social, sobre todo cuando se producen cambios importantes en una sociedad rural o aparecen clases nuevas hacia las que las capas más bajas de la población sienten prevención. Se tiende a pensar que esos cambios van a producir la desaparición de las formas tradicionales de existencia (lo cual a menudo es totalmente cierto) con el grave perjuicio para la comunidad que eso conllevaría, dadas las escasas compensaciones a corto plazo, y, por tanto, se resisten a aceptarlos. En este caso el bandolerismo refleja un colapso social y es sintomático del fin de un ciclo histórico relativamente largo. Entonces puede también ir acompañando a (o ser el primer aldabonazo de) revueltas campesinas que incluso podrían desembocar en una nueva situación política. Pero, en

general, el bandolerismo es un fenómeno individualista sin un programa definido y que carece de una ideología clara: su único interés es volver al orden tradicional establecido, hacer que las cosas sean “como deberían ser” [Hobsbawm, 1969/2000: 39-42].

Habitualmente no es más que un caso de venganza particular contra el señor y su vejatoria justicia pero se presenta en todas partes y en todos los tiempos como el “enderezador de entuertos” [Braudel, II: 126], algo que inevitablemente nos recuerda su íntima relación en el imaginario popular con la figura del antiguo caballero andante [*vid. infra*, 2.3.11., pp. 537-540]. Ellos mismos suelen acabar convenciéndose de esta idea. Y, aunque no se la crean, la potencian por la gran utilidad que les reporta [Hobsbawm, 1959/1966: 37]. Una muestra de esto la tenemos, por ejemplo, en el caso de un bandido de Calabria, mencionado por A. Zanetti⁸⁵, quien, a la edad de treinta años, había matado ya a unas treinta personas. Al ser llevado ante el juez, se presentó a sí mismo como protector de los menesterosos y vengador de las injusticias, motivo por el cual según él había cometido los crímenes que se le imputaban. Durante todos sus días en prisión desgranaba su rosario y recibía la bendición de los curas de la aldea (quienes, evidentemente, debían ver en él una especie de encarnación de la justicia divina a favor de los más necesitados). El bandolero se ve pues a sí mismo como un adalid frente a la autoridad de los poderosos locales. Sin embargo, como ya se ha visto, esto no es siempre verdad y a menudo no es más que un manto atractivo con el que los bandoleros

⁸⁵ ZANETTI, Armando (1939): *L'enemi*. Ginebra, p. 84 [cit. en Braudel, II: 126].

esconden sus venganzas personales o la misma colaboración con los señores⁸⁶. De ahí que algunos autores, más que insistir en las motivaciones sociales del fenómeno (considerando que recalcar el hecho de que los bandoleros se echan al monte para huir de la justicia es un mero tópico), opinen que de lo que verdaderamente huyen es de la comunidad: son individuos que no se sienten a gusto en el mundo en el que viven ni en el papel que les ha tocado desempeñar en ese mundo, puesto que no les ofrece nada donde puedan desarrollar sus intereses. Son personas sin esperanza, insatisfechas, que se hacen bandoleros atraídos por la imagen mítica que esa figura proyecta [Álvarez/García Moutón: 57]⁸⁷. Eso explicaría casos en los que no parece haber un motivo especial que les arrastre a esa vida ni se ha cometido ningún delito, como por ejemplo ocurre en *Ínce Memed* con el sargento Recep [*vid. infra*, 2.3.9.1., p. 492]. Pero esta misma característica que les “expulsa” de su entorno suele ser un punto importante a su favor a la hora de reintegrarse: cuando, en lugar de ser perseguidos como alimañas salvajes, se les ofrece una amnistía y un oficio acorde con sus expectativas y que puedan desempeñar de forma voluntariosa tienden a “volver al redil” de manera asombrosamente fácil. Esto hace también que el problema del bandolerismo desaparezca al producirse una situación inestable, como una guerra, pues en ese

⁸⁶ Los periódicos españoles de principios del siglo XX, por ejemplo, denunciaron a menudo la colaboración de los caciques y políticos locales con la partida del bandolero andaluz J. Camargo Gómez, conocido por *el Vivillo*, razón por la cual resultó sumamente difícil su captura [Soler: 310-311].

⁸⁷ El mismo *Vivillo* se hizo contrabandista y después bandolero no por necesidades económicas, ya que sus padres fueron labradores con posibles, sino por el amor a las aventuras, su facilidad para meterse en conflictos y la admiración que siempre sintió por el famoso Juan Caballero, a quien parece ser conoció en sus últimos años de vida [Soler: 320-321].

momento los desarraigados encuentran con comodidad un lugar en la lucha común. Pero estas últimas situaciones son transitorias y no resuelven de forma definitiva su situación [Álvarez/García Moutón: 57].

2.3.3.1. Causas socio-económicas

Para Hobsbawm existen al menos tres circunstancias que propician el hecho de que alguien se haga bandolero. La primera de ellas es la situación de la economía rural en zonas de suelo pobre e intensamente pobladas o en regiones donde impera un extremado minifundismo. El exceso de población, obligado a encontrar salidas para esa coyuntura, tiende a la emigración estacional, proporciona un suministro de soldados para el ejército o acaba dedicándose al saqueo o al bandolerismo (algo que enlazaría con el asunto de los bandoleros “estacionales” [vid. *supra*, 2.3.3., pp. 204-205]) [Hobsbawm, 1969/2000: 47-48]. Cuando este exceso no puede ser encauzado de forma “natural” o el sistema habitual de hacerlo se altera, el bandolerismo aumenta irremisiblemente. Un claro ejemplo sería lo ocurrido en la zona del Egeo en el primer tercio del siglo XX. Desde el siglo XVI hasta entonces, unos quince mil muchachos de esa región solían ser enrolados de forma voluntaria (al menos en apariencia) todos los años como fuerzas de complemento de los “*garp ocaklari*” (cuerpos del ejército otomano en los territorios africanos del Imperio). Se les reunía y adiestraba en la ciudad de Esmirna y, desde allí, eran enviados al norte de África para ocupar los puestos que dejaban vacíos los soldados jubilados, mutilados o muertos. Esta maniobra ayudaba también a separar de la provincia a un gran número de jóvenes que, en caso contrario, hubieran quedado sin trabajo. Se evitaba así que pudieran interesarse por el bandolerismo y se colaboraba en el mantenimiento del orden público. Pero, al producirse la ocupación francesa de Argelia (a partir de 1829), esta situación

cambió radicalmente: el envío de tropas a la zona se paralizó y gran parte del exceso de población joven acabó integrándose en partidas ya organizadas o formando otras nuevas, con el consecuente perjuicio para el orden y la economía de la zona [Yetkin, S.: 52].

Ya Fernand Braudel había advertido este primer punto que señala Hobsbawm al decir que la montaña mediterránea (principal origen del bandolerismo) es una zona fundamentalmente de pastos, a veces con subsuelos ricos en minerales, donde los cultivos se abren paso de forma difícil, que se ve forzada a vivir de sus propios productos y que obliga a sus habitantes a trabajar duro para sobrevivir [Braudel, I: 36-39]. Las montañas están a menudo superpobladas, o al menos pobladas en exceso para sus riquezas, pues, pese a que todas ellas tienen tierras de labranza en valles y bancales, más los rebaños, y aunque haya una gran variedad de productos (necesaria para el citado autoabastecimiento), por lo general todos estos recursos nunca se dan en conjunto en una misma zona ni tampoco llegan a sobrepasar unas cotas básicas, por lo que cualquier aumento de población deteriora su equilibrio económico. De ahí que periódicamente derrame sobre la llanura su exceso de hombres en la esperanza de conseguir salarios dignos que les saquen de la pobreza y ante el atractivo de una vida mejor. A veces se dedican a la trashumancia; otras se ocupan en trabajos temporales, como la siega; y a menudo acaban convirtiéndose en emigrantes por un tiempo mucho más largo de lo pensado y deseado en un principio (en la novela, encontramos numerosos ejemplos de este tipo de temporeros emigrantes, como los que trabajan en los arrozales de la costa del Mediterráneo [I, 12, pp. 166-169; IV, 15, pp. 390-394]). La emigración montañesa a las llanuras y ciudades es indispensable para el desarrollo económico de éstas [Braudel, I: 50-57] y, como se ha dicho, ayuda a resolver las dificultades de la gente de las

montañas. Sin embargo, esta emigración por sí sola no soluciona el problema puesto que la mayoría de las veces es algo provisional y, además, siempre habrá un número de individuos que se nieguen a realizarla por diferentes motivos (un excesivo apego a “su tierra” y a “su gente” o el temor a vivir en un ambiente desconocido, por ejemplo). Muchos de ellos acabarán así entregándose al bandolerismo como única forma de sobrellevar la miseria en un medio conocido.

Pero no son sólo las zonas montañosas las que son proclives al bandolerismo. Por eso Hobsbawm habla, en realidad, de factores económicos y demográficos, más que geográficos. Su puntualización es fundamental porque a menudo se tiende a pensar que cualquier zona montañosa es de forma “natural” cantera de bandidos. Pero esta idea es un prejuicio que se ha ido forjando a lo largo de los últimos siglos y que no refleja toda la realidad del problema. Ciertamente las montañas han sido de forma habitual vivero de partidas y, sobre todo, refugio de proscritos, mucho más lo segundo (por ser zonas de difícil acceso) que lo primero (y aquí enlazaríamos con la idea de Braudel, por su falta de recursos en abundancia, su vida dura y su exceso de población. Algo similar pensaba Pierre Vilar para quien el fenómeno del bandolerismo se justificaba por un exceso de hombres y energías pero que adjudicaba a la montaña un carácter fundamental de refugio [cit. en García Cárcel, 1985: 33/399]). Pensemos, por ejemplo, en España. Habitualmente se relaciona bandolerismo y Andalucía (obviando que en muchas otras regiones ha existido también) y se da como causa el hecho de que en esa zona la geografía es bastante escarpada. Es verdad que Andalucía ha permanecido relativamente aislada del resto del país durante mucho tiempo gracias a Sierra Morena e incluso que también entre sus diferentes partes hay grandes dificultades de comunicación al tener una orografía muy complicada, que sólo han podido ser salvadas de una forma aceptable

con la llegada de los grandes adelantos del siglo XX. Sin embargo, no deberíamos olvidar que la gran mayoría de las regiones españolas, si exceptuamos la gran llanura central, son también abruptas (aunque resulta evidente que otras comarcas bastante accidentadas, como las situadas en la cornisa cantábrica, no han tenido un bandolerismo tan definido ni tan frecuente [Palacios: 256]) y que el fenómeno del bandolerismo no comenzó en nuestro país en el sur sino más bien en la zona catalana (de ahí su denominación [*vid. supra*, 2.3.1.2., pp. 188-192]). La relación que se suele establecer con Andalucía es algo heredado de los tópicos de los viajeros extranjeros a nuestro país durante el siglo XIX [*vid. infra*] que, por supuesto, estaban basados en una visión hasta cierto punto realista de la situación, pero que tendieron a deformar y exagerar el fenómeno localizándolo únicamente en esa zona (con otra serie de atractivos para los foráneos, como la evocación del pasado encanto andalusí) para añadirle un mayor interés de cara a sus posibles lectores. Sin embargo, la explosión de bandolerismo de esa época no se debió a la geografía de la región (aunque desde luego ayudó, por resultar más difíciles las comunicaciones) sino a la malísima situación agraria y social que Andalucía venía arrastrando desde hacía ya mucho tiempo. Durante siglos había perdurado allí un estado de fuerte desequilibrio donde unas pocas familias tenían la propiedad de las tierras y a menudo se desinteresaban por explotarlas de forma correcta; mientras, los campesinos eran tratados de forma servil. Esta situación, en que sólo se miraba el interés del propietario y se ignoraban los esfuerzos y necesidades de los trabajadores, llevaba a veces a que algunos individuos se rebelaran contra los deseos de los terratenientes y acabaran convertidos en bandoleros. Por supuesto, también influirían la Guerra de Independencia y los numerosos sobresaltos políticos que la siguieron. Pero de nuevo es importante resaltar que, de cualquier forma, la rebelión de los bandoleros era algo puramente “solitario” (en el supuesto de que resulte adecuado

utilizar tal expresión, dado el inmenso número de proscritos en la región): no pretendían directamente la “revolución social”, ni el reparto de las tierras. Eso no llegaría hasta la entrada en la península de las ideas anarquistas en los últimos decenios del siglo XIX.

Algo semejante podemos observar en Turquía aunque con algunas diferencias. En la Europa del siglo XVIII los países que habían logrado desarrollar su agricultura pudieron dedicarse a potenciar las manufacturas, con el consiguiente saldo favorable de sus balanzas comerciales y el aumento de los ingresos del estado. En estos países el campo se fue mecanizando, se introdujeron nuevas técnicas de cultivo e incluso la ganadería prosperó. Todo ello provocó también el comienzo de una fuerte emigración del campo a la ciudad donde el excedente de habitantes rurales empezó a trabajar en las recién creadas fábricas. Sin embargo, en el Imperio Otomano esto no ocurrió.

Sus tierras eran de buena calidad pero las dificultades para hacerse con la propiedad, los medios primitivos que se utilizaban, la falta de capital, el abusivo empleo de campesinos como soldados, la dureza de los impuestos, la inexistencia de una red extendida de créditos agrícolas y el desinterés en general del gobierno central por el desarrollo de la agricultura lo impidieron [Yetkin, S.: 24].

A lo largo de todo el siglo XIX el porcentaje de población campesina en el Imperio Otomano se mantuvo en alrededor de un 80-85% (aunque en algunas zonas, como Anatolia, era mucho mayor). Pero, en ese mismo período, el total de habitantes del estado aumentó considerablemente (a pesar de algunas emigraciones, como la de muchos árabes a América). La razón más importante fue la continua reducción de fronteras, especialmente entre 1815 y 1878 [Morales Lezcano: 33], lo que desembocó en una acogida constante de inmigrantes (normalmente musulmanes llegados desde las

zonas recientemente independizadas o anexionadas a otros estados⁸⁸) que generalmente se instalaron en el campo, por lo que la población de las ciudades permaneció más o menos estable. También se debió, por supuesto, al desarrollo general de la medicina y a la mejora en la calidad de la alimentación.

Otro factor destacado fue el relativamente prolongado período de paz tras la guerra ruso-turca de 1877-8 (lo que evitó la descarga habitual de jóvenes para el ejército), a pesar de que las guerras volverían a ser una constante muy pronto. Sin embargo, aunque no contamos con documentos de la época acerca de la cantidad de tierra cultivada, resulta evidente que hubo un descenso en la producción debido al agotamiento de los terrenos (ocasionado por el uso de técnicas poco apropiadas). Al mismo tiempo, la necesidad de reasentar a la población emigrante provocó una mayor división de las tierras creándose un gran número de minifundios [Yetkin, S.: 23].

Por otra parte, desde mediados del siglo XIX el Imperio Otomano sufrió constantes levantamientos en casi todos los territorios que lo conformaban: El Líbano (1844-60), Siria (de forma especial entre los años 1858 y 1860), Serbia (1856-61 y 1862-7), Montenegro (1852, 1858, 1861-4 y 1876), Creta (1866-8, 1878, 1889 y 1896-8), Herzegovina (1876), Bulgaria (1841, 1848-50, 1858, 1867 y 1876), en las provincias con población armenia (1894-6), etc.⁸⁹ Y, ya en el siglo XX, en todas las zonas

⁸⁸ Se calcula que el Imperio recibió unos dos millones de personas hacia finales del siglo XIX, mientras que sólo perdió unos trescientos mil habitantes que emigraron a Rusia y América principalmente [Tokathoğlu: 111-112].

⁸⁹ Evidentemente, en aquellas fechas ninguno de estos territorios eran estados independientes sino, como mucho, provincias del Imperio y, a menudo, tan sólo parte de alguna de ellas. Pero las guerras que se produjeron allí fueron conocidas con esos nombres por los otomanos y la denominación ha

europeas, en el Yemen, Adana, en los territorios de población kurda, etc. Por regla general, la mayoría de las rebeliones estuvieron muy localizadas antes de la época de las *Tanzimat*; pero, tras comenzar éstas, intervinieron con mayor fuerza motivos nacionalistas y religiosos [Yetkin, S.: 5]. Esta inestable situación sacudió aún más las estructuras económicas y financieras del Imperio, sacando a la luz desajustes importantes que, a pesar de tener su origen en épocas previas, nunca habían llegado a ser solucionados de forma definitiva y que, unidos a estos nuevos desarreglos, acabaron convirtiéndose en focos de conflictividad social constante y creciente. Los problemas del campesinado aumentaron [*vid. supra*, 2.1.2., pp. 78-82] y el sistema tribal se desmoronó por completo; pero la mentalidad de esa gente no evolucionó tan rápido como lo hacía su situación: durante mucho tiempo estuvieron ligados aún a un mundo tradicional de costumbres que pertenecían a otra época. Sin embargo, ya eran hasta cierto punto conscientes de que esa realidad no encajaba con su imaginario. De ahí que el tema del “paraíso perdido” aparezca insistentemente en el folclore del momento [Gürsel, 2000: 29]. Los bandoleros serán los campeones que pretenden traer de vuelta ese mundo idílico, sin darse cuenta de que ya no es posible. Yaşar Kemal utiliza una frase muy explícita al respecto: “Dadaloğlu desapareció al llegar los tractores” [cit. en Gürsel, 2000: 114], es decir, la validez del mundo que se reflejaba en los romances populares y había sido ensalzado por bardos famosos como Dadaloğlu [*vid. infra*, 2.3.3.8.4., pp. 287-290] dejó de estar vigente: el paisaje, la economía, las relaciones sociales, etc. todo cambió.

permanecido entre los actuales historiadores turcos. Por este motivo, y para facilitar también la comprensión de los lectores, he decidido citarlos mediante el nombre actual.

De todo lo anterior podemos deducir fácilmente que la mayoría de los movimientos de bandoleros estuvieron ocasionados por problemas socio-económicos [Yetkin, S.: 4]. El hecho de que muchos de los casos de bandolerismo se produjeran en regiones montañosas (como la zona de los montes Tauro) no se debió a una mera causa geográfica: también los hubo en abundancia en otras provincias que no lo eran tanto, como la región del Egeo. Su aparición en terrenos abruptos se debía más bien a un exceso de miseria en esas zonas y a una superabundancia de población que no tenía más remedio que distribuirse por otras zonas al no encontrar trabajo para sobrevivir en las suyas. Las salidas habituales eran inscribirse como soldados irregulares en las fuerzas regionales, refugiarse en alguna medersa (de manera similar, en España se acogían a un convento o entraban en el seminario) o echarse al monte [Yetkin, S.: 23].

Las zonas donde abunda el bandolerismo suelen ser pues, en todos los países, regiones atrasadas y depauperadas con una organización social basada en una concentración de la riqueza en manos de un número escaso de dueños de latifundios y con un alto porcentaje de población agrícola proletaria que vive en una situación miserable. Los bandoleros se refugian y viven en las montañas y actúan sólo en el ámbito rural utilizando el robo y el crimen como una salida “natural” [Palacios: 254]. Su principal objetivo, del que a veces ni siquiera ellos mismos son totalmente conscientes, es escalar puestos en el escalafón socio-económico de manera que ellos, sus familias y los que les apoyan puedan llevar una vida mejor. Eso es lo que consideran justo y por lo que luchan, no para desbancar al noble o al señorito de turno (aunque a veces lo maten) ni para repartir sus tierras [Giménez: 276-279; Quirós/ Ardila: 61 y 77-79]. Por eso a menudo acaban trabajando para los mismos señores contra los que se habían rebelado en un primer momento o acogiéndose a alguna amnistía para

reintegrarse a la vida civil. Porque el bandolero no es un revolucionario. Su mentalidad es la de la sociedad tradicionalista en la que ha surgido y su única aspiración es poder retornar a ella tras haber reinstaurado el orden precedente (a menudo, como ya se dijo, totalmente utópico y mitificado). Su levantamiento no está motivado, pues, por una conciencia ni un deseo de cambio social global sino por la percepción de una acción concreta injusta que, según él, excede los límites de la explotación habitual y “aceptable” [Morreres, 1978: 88].

2.3.3.2. Causas geográficas

La verdadera importancia de las montañas en el bandolerismo se debe a su carácter de zonas difícilmente accesibles con escasas comunicaciones con los centros de población. Más que origen del fenómeno es, pues y principalmente, el gran refugio de todos aquellos que no desean ser encontrados⁹⁰. Desde luego muchos bandoleros son también de origen montañés porque las particularidades de la población de esas zonas favorecen la “profesión”. Pero los motivos son muy distintos al mero determinismo geográfico, como se ha visto anteriormente y se tratará de nuevo más adelante [vid. *infra*, 2.3.3.6., pp. 234-238]. Muchas montañas suelen ser grandes extensiones de terreno abrupto donde la población se concentra en perímetros muy concretos (los más

⁹⁰ Aquí sería interesante reseñar que el equivalente en turco a la expresión española “echarse al monte” es *dağa çıkmak* (literalmente, “subir a la montaña”). Existe, además, una máxima turca que dice que las montañas son *yiğitler barınağı, düşkünler sığınağı* [refugio para los valientes, asilo para los pobres]. Y se conserva también una canción de *zeybek* que explica *Başına bir hal gelirse/ Dağlara gel bağlara gel/ Seni saklar vermez ele/ Dağlara gel bağlara gel...* [Si te pasa algo malo/ Vete al monte, vete a los bosques/ Ellos te ocultarán y no te entregarán/ Vete al monte, vete a los bosques] [Avcı: 100 y 157].

benéficos desde el punto de vista del clima y la agricultura), dejando el resto prácticamente despoblado. Esas franjas sólo se ocupan esporádicamente como pasto. Hemos hablado ya del exceso de habitantes en las montañas con respecto a sus recursos; pero existe también el problema contrario: la escasez o inexistencia de personas en algunas zonas. Esto es lo que las convierte en perfectos lugares de amparo. Allí los bandoleros pueden sobrevivir durante años dadas las inmejorables condiciones para el acecho, el asalto y la huida. A menudo tienen también cuevas que les protegen de los elementos y les sirven de resguardo frente a sus perseguidores [Quirós/ Ardila: 62-66]. En la Cilicia de principios del siglo XIX el aislamiento de la población, la falta de comunicaciones y el nomadismo de las tribus propiciaba la falta de control por parte del gobierno central otomano. Esta situación comenzaría a cambiar con los asentamientos obligatorios de los nómadas y con el desarrollo del cultivo de algodón en los campos de las llanuras. Los intentos de las tribus por oponerse a los asentamientos fracasaron estrepitosamente y sólo lograron que las facilidades para elegir las zonas de establecimiento y el reparto de tierras entre los nómadas que el gobierno les había proporcionado en un principio quedaran en suspenso. Así fue como sus condiciones de vida se convirtieron en paupérrimas y como se vieron obligados a establecerse en regiones insalubres [Gürsel, 2000: 29]. Esto hizo que muchos de ellos se rebelaran, pero ya no de forma organizada como antes, sino de manera individual, y se echaran al monte intentando escapar del destino que se les ofrecía.

Los bandoleros se reúnen en las montañas, pues, por sus características defensivas; pero las tierras que les atraen no son éstas sino los cruces importantes de caminos, los pasos difíciles y las llanuras porque es allí donde pueden conseguir su

botín⁹¹. Porque su actividad está ineludiblemente ligada al mercado y éste va unido al tráfico de personas y mercancías. Y es en las ciudades o en pueblos bien comunicados donde suelen encontrar a los necesarios intermediarios que les abastecen de armas, municiones y monturas (aunque parte de esto lo consiguen también en sus robos) y a través de los cuales podrán deshacerse del fruto de sus saqueos. Una circunstancia que viene a avalar esta realidad es la gran cantidad de veces en que un antiguo contrabandista se transforma en bandolero. De ahí que tampoco se encuentren en zonas montañosas donde no puedan hacerse con capturas interesantes. Un ejemplo lo tendríamos en la zona española de Sierra Nevada, donde ya Quirós apuntaba que las notas publicadas por A. Dumas padre debían adolecer de rigor histórico pues en esa región nunca hubo bandoleros ya que por sus caminos sólo pasaban “humildes gentes del país, llenas de necesidades” [cit. en Soler: 122].

2.3.3.3. La relación con el contrabando

El cazador furtivo, lo mismo que el contrabandista, anda muy cerca del salteador. Sin embargo, digámoslo de paso, hay un abismo entre ambos y el miserable asesino de las ciudades. El cazador furtivo vive en el bosque; el contrabandista, en las

⁹¹ Un ejemplo de clasificación de tipos de bandoleros centrada en sus lugares y formas de actuación sería la realizada para Andalucía por José María de Mena entre caballistas “de serranía”, caballistas “de campiña” y los ladrones. Los primeros sólo bajaban al llano cuando estaban seguros de poder realizar un buen golpe y volvían después rápidamente a su refugio en la sierra; los segundos estaban acostumbrados a tener por única protección su rapidez de movimientos y la complicidad de venteros, cortijeros y arrieros, al no tener la llanura ninguna zona tan segura como el monte. Los ladrones eran aquellos que conocían bien veredas y caminos y se limitaban a desvalijar a los viajeros o pequeños comerciantes para luego revender sus posesiones y sacar una pequeña ganancia [esta división se halla en el prólogo a las memorias de Juan Caballero [*vid. infra*, 2.3.4.2.3., pp. 311-312], cit. en Giménez: 282].

montañas o en el mar. Las ciudades crían hombres feroces, porque crían hombres corrompidos. La montaña, el mar, el monte crían hombres salvajes, en los cuales se desarrolla el lado feroz; pero casi siempre sin destruir el instinto humano [Hugo, Víctor (1862): *Los Miserables*. Barcelona: Random House Mondadori, 2005, vol. I, p. 151].

Los contrabandistas son hombres solitarios y aventureros que conocen bien los caminos y deben estar dispuestos a eludir situaciones delicadas; también están fuera de la ley pero muy ligados a las necesidades del mercado. Su diferencia fundamental con los bandoleros es que lo suyo es un verdadero oficio: son comerciantes, ilegales y al margen de la economía estatal, pero comerciantes. Esta ocupación es, en las zonas fronterizas y montañosas, un negocio tan respetable como cualquier otro. Por eso tienden a no participar en actos delictivos que podrían suponerles un problema para su actividad, de ahí que sólo roben o maten en casos muy extremos [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 045]. En realidad los bandoleros son enemigos suyos, tanto como las fuerzas del orden: los contrabandistas no desean encontrarse con bandoleros en su camino pues perderían sus ganancias y estos últimos, aunque prefieran desvalijar a personas más incautas, nunca dejarán pasar la oportunidad de conseguir el interesante botín que los primeros transportan. De ahí que en la novela de *Ínce Memed*, por ejemplo, los contrabandistas se informen de dónde puede haber tanto bandoleros como gendarmes, para evitar esos caminos [III, 20, p. 381]. En ocasiones, los contrabandistas pueden alquilar sus servicios como guías o guardaespaldas de determinados viajeros, algo natural dado su conocimiento de los caminos, cosa que solía ocurrir en la España decimonónica [Soler: 158]. Sin embargo, también hay ocasiones en que pueden colaborar haciendo de “proveedores” de los bandoleros (como ocurre en la novela cuando Ferhat comenta, al llegarle un cargamento de armas y municiones justo en el momento en que más lo

necesitan, que sólo gracias al buen corazón y al buen hacer en su oficio de contrabandista de Cingillioğlu pueden estar abastecidos [IV, 23, p. 682]). Esta situación sería la consecuencia lógica de su profesión: deben vender el género que transportan, a ser posible, pronto y a buen precio. Seguramente tienen una serie de contactos habituales para hacerlo, pero no sería de extrañar que los bandoleros fueran, aunque peligrosos, unos inmejorables clientes. Además, puede que para los contrabandistas el negocio resulte al mismo tiempo una forma de comprar su inmunidad. Otra posibilidad sería que usaran alguna partida especialmente afecta como guardia de protección (como la banda de Kerem *el Kurdo* hace con los contrabandistas que visitan al abuelo Vahap [III, 20, p. 381]).

Es evidente que el desarrollo económico del siglo XVIII propició la aparición de un mayor número de contrabandistas, profesión que, aunque solía ser detentada por personas más o menos marginales, producía beneficios a gentes de muy diversa condición, como hombres de religión, notables o acaudalados, y que solía contar con la complicidad de muchos comerciantes establecidos (como ocurre en la tetralogía con el tendero de la ciudad de la costa Zeynullah efendi, quien no es que tenga sólo tratos con los contrabandistas, es que dirige personalmente todo el contrabando de la región, aumentando así hasta extremos inauditos los beneficios de su negocio legal [IV, 12. P. 309]). El aumento y desarrollo de los monopolios estatales y el crecimiento del consumo de algunos productos, como por ejemplo el tabaco, potenció este tipo de comercio. Fue la lucha contra el creciente contrabando la que provocó un mayor interés por el bandolerismo, que hasta entonces se había considerado por regla general como algo inevitable, y propició que ambas “profesiones” acabaran mezclándose en el imaginario de las fuerzas encargadas de perseguirlas o castigarlas (policía, jueces, etc.,

pero también escritores y viajeros⁹²). En una real cédula de 1781 se equiparaban en España las dos figuras y se daban ya normas de “guerra viva para luchar con las cuadrillas que formaban” [sic] [Soler: 117]. A partir de entonces el Estado intentaría acabar con este fraude comercial utilizando procedimientos represivos semejantes a los que empleaba contra los bandoleros⁹³ y su situación terminaría siendo tan similar que muchos de ellos transformaron sus cuadrillas, por gusto o por necesidad, en bandas dedicadas al pillaje (en España el más famoso sería Diego Corrientes, 1757-1781) [López-Cordón: 10-12]. También podía darse el caso contrario: al surgir un bandolero especialmente famoso en una zona el aumento de las fuerzas de seguridad que lo perseguían imposibilitaba de hecho la continuidad del contrabando en esa comarca (como ocurre en la novela en el territorio en que se cree está Memed [III, 20, p. 381]). Todo esto hizo que en ese siglo empezara también a insistirse en el tópico de la inseguridad de los caminos:

⁹² Algunos escritores románticos confundirán también contrabandistas con bandidos, como es el caso de Próspero Mérimée quien, en su novela *Carmen*, comenta que:

Frecuentemente había oído hablar de ciertos contrabandistas que recorrían la comarca montados en una fogosa jaca, con su manceba a la grupa y su trabuco al hombro [cit. en Giménez: 276].

Evidentemente esta visión está muy influida por el mito ya que resulta difícil imaginarse a ningún contrabandista dispuesto al trabajo con una muchacha de acompañamiento; pero sí refleja la realidad social en que se origina el bandolero, a menudo salido de ese oficio [Giménez: 276].

⁹³ En algunos países determinadas compañías, públicas o privadas, especialmente perjudicadas por el contrabando intentarán ayudar con sus propios medios a la lucha en su contra creando fuerzas particulares de represión que acabarían colaborando también con el Estado en la contención del bandolerismo. Esto fue lo que hizo el *Reji İdaresi* (Oficina otomana controlada por capitalistas franceses ocupada del monopolio del tabaco). La oficina proveyó, por ejemplo, de hombres para perseguir a la partida de Çakırcalı Mehmet Efe en 1910 [Yetkin, S.: 84 y 144].

Todo el mundo sabe que, en Inglaterra, como en Turquía, como en Persia, no se puede viajar sin correr el riesgo de ser robado; absolutamente lo mismo ocurre en España [Marqués de Langle. *Viaje de Fígaro a España*, cit. en López-Cordón, 8].

Aunque también estaban los que se ocupaban por desmontarlo:

De las muchas falsedades que se han dicho sobre España, ninguna más repetida que la referente a los peligros y dificultades a que se supone expuesto el viajero. Este país, (...), puede visitarse de parte a parte, por mar y por tierra, con facilidad y seguridad, como lo saben todos los que han estado en él [Richard Ford. *Cosas de España*, cit. en Soler: 138].

A menudo el contrabando se consideró asimismo una especie de “escuela de bandoleros” y muchos famosos proscritos comenzaron su vida delictiva practicando este tipo de comercio. Aparte del ejemplo ya citado de Diego Corrientes, el caso más notable en Turquía lo tenemos de nuevo en Çakırcalı Mehmet Efe, quien siendo muy joven se dedicó al oficio de contrabandista de tabaco bajo las órdenes del antiguo hombre de confianza de la partida de su padre, el cual, al mismo tiempo, le estaba preparando para ser bandolero⁹⁴. El comercio ilegal le aseguraba la subsistencia y le facilitó el conocimiento exhaustivo de la geografía de la región, algo que le sería muy útil con

⁹⁴ El contrabando no sólo se veía como una especie de “trabajo en prácticas” que podía ayudar al posterior de bandolero sino que también había un elemento muy fuerte de resistencia político-económica. La oficina otomana del monopolio del tabaco, bajo control francés, era vista por parte de los jóvenes pobres de la región de Aydın que no lograban encontrar un trabajo como la forma que tenía el capitalismo extranjero (en ese caso concreto, el francés) de explotar ese próspero comercio. Así, para ellos contrabandear con tabaco era también una manera de rebelarse contra esa especie de “colonialismo” creciente [Yetkin, S.: 84]. El monopolio del tabaco no se independizó del capital externo hasta 1924, en que se fundó el *Tekel* [Shaw/ Shaw: 392].

posterioridad [Yetkin, S.: 84]. Parece ser, en cualquier caso, que en algunas regiones y en muchos momentos, contrabando y bandolerismo han sido una misma cosa pues numerosos bandoleros aprovechaban para transportar mercancía ilegal en sus correrías.

2.3.3.4. Los problemas en las comunicaciones

Las montañas, aparte de servir de magnífico refugio, ayudan también a que las comunicaciones resulten difíciles, aunque este problema existe asimismo en zonas llanas extensas, como el Oeste americano. Braudel, al escribir acerca del Mediterráneo, explicaba que la mayoría de las rutas seguían un trazado basado en la economía y el comercio que desarrollaba cada país. Por regla general comunicaban los puertos con los núcleos de población importantes y por ellas discurrían los diferentes medios de transporte basados fundamentalmente en animales de carga y vehículos lentos. Con el tiempo los caminos y los transportes mejoraron, aumentó su regularidad y se redujo el coste, pero las transformaciones no fueron de ningún modo revolucionarias [Braudel, I: 369-373], al menos hasta ya bien entrado el siglo XIX, con la llegada del barco de vapor y el tren. Los carruajes modernos no hacen su aparición en algunas zonas (como el Peloponeso) hasta el siglo XX y necesitaron un acomodo previo de las carreteras o incluso la creación de algunas nuevas. El Imperio Otomano tenía a finales del siglo XVIII una red de caminos que era la admiración de toda Europa y que se componía de estrechas cintas pavimentadas de un metro de ancho para los jinetes con calzadas a ambos lados para los rebaños y los peatones⁹⁵. La mayoría habían sido construidas en los primeros siglos del Imperio y eran mantenidas en buen estado de conservación

⁹⁵ CHATEAUBRIAND, François-René de (1831): *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, París, p. 7 [cit. en Braudel, I: 375].

gracias a un sistema de trabajo comunal obligatorio. En algunos casos este trabajo permitía la exención del servicio militar, sobre todo entre los nómadas y turcomanos, así como del pago de impuestos [Shaw/ Shaw: 101]. Pero, al parecer, por estas vías no circulaba casi ningún vehículo privado. Sin embargo, estas buenas rutas terrestres colaboraron en el desarrollo económico de algunas zonas del Imperio, como por ejemplo la ciudad de Esmirna, al comunicarla con otros puntos del Estado, incluso con zonas tan distantes como Alepo (por donde llegaba la mayoría del comercio procedente de Persia); mientras, su puerto la ponía en contacto con los mercados de Occidente. Por Cilicia pasaba también una ruta comercial importante que, llegando desde Siria, atravesaba los montes Tauro y llegaba hasta Estambul pasando por la ciudad de Eskişehir [Braudel, I: 369-378]. Este trayecto continuaba aún en vigencia en los primeros años de la República, momento en que se desarrolla la novela, aunque parece que tras la instauración de la frontera con Siria y el establecimiento allí de un mandato francés (antigua potencia enemiga de la nueva Turquía) ya no resultaba tan fácil comerciar como cuando ambas zonas pertenecían al mismo estado. De ahí que abunden los contrabandistas que la cruzan a menudo para abastecer a las tiendas de la zona de armas, telas, etc. [III, 20, p. 379; IV, 12, p. 309; IV, 23, p. 682]. Por supuesto también existe la posibilidad de que este contrabando estuviera continuando una costumbre muy antigua (como ocurría en España con los caminos que llevaban a Gibraltar o Portugal, donde floreció un próspero comercio ilegal de tabaco, azúcar y tejidos [Soler: 16 y 112-119]) o que explotara unos caminos desconocidos o poco protegidos por las autoridades francesas, sacando así unas ganancias fáciles de géneros que, de manera ordinaria, no resultarían tan interesantes. Todo esto nos muestra que la actividad económica dependía en exceso de las rutas por donde iban mercancías y dinero, con el consiguiente interés de los bandidos por ellas y la preocupación de las autoridades por su salvaguarda. Si las

comunicaciones quedaban entorpecidas, las ciudades lo sufrían pues todos sus bienes llegaban a ellas a través de los caminos que desembocaban en sus mercados y bazares. [Braudel, I: 414-418].

En los primeros años de las *Tanzimat* muchos caminos y carreteras estaban en un estado lamentable debido a los problemas financieros, lo que implicaba grandes desventajas militares y económicas. De ahí que, en 1867, se decidiera organizar en cada provincia un servicio de financiación para restaurar los caminos, puentes y demás edificios públicos y construir nuevas rutas. Según una regulación al respecto otorgada en 1869 cada hombre del campo debía emplearse en este servicio desde los dieciséis hasta los sesenta años cuatro días al año (o veinte días cada cinco años) proporcionando sus propios animales para el trabajo y ocupándose de su propia manutención. Sólo los residentes en las grandes ciudades, los religiosos, los profesores y los hombres enfermos o viejos quedaban dispensados [Shaw/ Shaw: 101]. El aumento de nuevos caminos dependió del interés de los diferentes gobernadores provinciales, pero, en general, la red de carreteras del Imperio mejoró ostensiblemente [Shaw/ Shaw: 121-122]. Hacia 1889 el trabajo obligatorio fue reemplazado por un impuesto que debían pagar los pueblos y ciudades por los que transcurría el camino, pero muchos campesinos prefirieron seguir realizando el servicio antes que pagar otro gravamen. El total de carreteras aumentó de los 6.500 km. de 1895 a los 23.675 en 1904, lo cual supuso un fuerte impulso para las comunicaciones y un gran avance en el comercio y en la expansión de la agricultura [Shaw/ Shaw: 227-228]. En las primeras décadas de la República (entre 1923 y 1941) la red se incrementó en unos 4.380 km. de carreteras y unos 8.662 de caminos de tierra. Este crecimiento fue de gran ayuda para los agricultores especialmente, pues posibilitó la llegada de sus productos a mercados más lejanos y seguros. Fue propiciado en parte

por el *Yol vergisi* [impuesto de caminos] promulgado en 1925 y que establecía un trabajo obligatorio diez días anuales en la construcción o reparación de los caminos o bien el pago de ocho liras. Este impuesto, que continuaba la senda de las anteriores ordenanzas, permaneció en vigor hasta 1952. [Shaw/ Shaw: 389; Önder: 71].

Por otra parte existían también otra serie de zonas que podríamos denominar cerradas donde las comunicaciones eran muy deficientes y situadas por tanto al margen de la vida económica del resto del país. El estado debía desembolsar allí una gran cantidad de recursos en hombres y dinero para lograr establecer caminos accesibles y seguros: construir vías de comunicación aceptables, mantenerlas en buen estado, proteger a viajeros y mercancías, favorecer la instalación de establecimientos para el aprovisionamiento y descanso, etc. Prácticamente todos los países que han contado con una larga tradición de bandolerismo refugiado en zonas altas o aisladas han tenido que dedicar enormes esfuerzos a intentar controlar esas zonas. Aunque la mayoría de las veces el control se limitó durante mucho tiempo al envío de fuerzas de seguridad (más o menos profesionales, más o menos constante), finalmente todos acabaron viendo la necesidad de establecer en esas zonas escarpadas vías de comunicación regulares acompañadas de numerosos centros de población que ayudaran con su sola presencia a paliar el mal. Esta percepción llega a las altas esferas en momentos muy tempranos, pero raramente se logra una buena efectividad hasta finales del siglo XIX o el primer tercio del XX. Así, por ejemplo, la deforestación catalana que comenzó en el siglo XVIII se debió a que las autoridades de esa zona quemaban a menudo los bosques que se encontraban situados cerca de los caminos en un intento por evitar que los bandoleros

que atacaban a los viajeros se refugiaban en ellos⁹⁶. Una de las principales intenciones del rey Carlos III de España al permitir la creación de las Nuevas Poblaciones en los entonces desiertos parajes existentes en el recorrido de la recién proyectada carretera (aprobada en 1761) entre las ciudades de Madrid y Cádiz era potenciar la recuperación de la población; pero, sobre todo, solucionar el problema agrario y acabar con el bandolerismo y la alta peligrosidad de la zona. Carlos III encargó en 1767 a Pablo de Olavide que pusiera en marcha en Andalucía los conceptos un tanto utópicos que ya había manifestado en su memorial sobre la reforma agraria. Las ideas de Olavide sobre individualismo agrario buscaban evitar la miseria y repartir mejor la riqueza. Él fue quien organizó los nuevos núcleos distribuyendo entre colonos llegados de zonas periféricas (Murcia, Galicia) o del extranjero (fundamentalmente Austria, al ser un país católico, pero también de Alemania, Italia y Suiza) tierras públicas, estableciendo un sistema de rotación de suertes bajo protección estatal. Los recién llegados recibían también animales domésticos y aperos de labranza y se instalaron en pueblos (con iglesia, escuela, ayuntamiento y prisión) contruidos a intervalos determinados o bien en cruces importantes de caminos. Este intento por dotar a esa región de nuevas poblaciones que suplieran el déficit existente no resultó especialmente exitoso entre otras cosas porque la mayoría de los colonos no eran agricultores de oficio y porque la aclimatación resultó muy difícil (aparte de la aparición de numerosas enfermedades). También sufrieron desde los primeros momentos las fuertes críticas de la Iglesia y del elemento más conservador que hicieron que finalmente Olavide acabara incluso procesado por la Inquisición. Con todo, las colonias tuvieron un momento floreciente

⁹⁶ REGLÁ, J. (1966): *El bandolerisme catalá del Barroc*. Valencia: Tres i Quatre [cit. en Soler: 121].

hacia 1770 con unos diez mil colonos y, aunque su estatus especial terminó en 1835, la mayoría de esos pueblos permanece aún en pie [Fernández de Pinedo: 235-241]. Lo que resulta interesante de esta iniciativa real es que los gobernantes de la España ilustrada vieron con gran precisión cuál era el problema central del bandolerismo: más que atacar o rodear cada poco tiempo las montañas con tropas (algo que ya se había demostrado ineficaz dada la precariedad de dichas fuerzas), arremetieron contra él apuntando hacia sus mismos orígenes. El asunto consistía en terminar con las zonas aisladas donde se atrincheraban y, sobre todo, con la miseria campesina, que era el motivo fundamental de la aparición de los bandoleros. Para eso posibilitaron el acceso de los colonos a la propiedad de tierras estatales hasta entonces baldías. Sin embargo, en lugar de ofrecer dichas tierras a los campesinos de la región donde se fundaron los nuevos pueblos (para así recuperarlos) el reparto se hizo entre colonos llegados de fuera, seguramente para no colaborar en la despoblación de las localidades vecinas, pero también porque los ilustrados pensaban que los extranjeros estaban libres de las endémicas taras sociales del campesinado español, con las que querían terminar por encima de todo. Este paternalismo y estos prejuicios eran muy propios de esa época pero, desgraciadamente, no fueron un factor que ayudara especialmente a la rehabilitación de personas consideradas ya como irrecuperables. Los agricultores de Andalucía miraron con envidia y animosidad a esos recién llegados que estaban recibiendo una serie de tierras y bienes que ellos no habían soñado poseer nunca. Además, la oposición de los privilegiados y terratenientes de la zona colaboró en el fracaso del experimento. Pero toda esta digresión nos ha servido para enlazar de nuevo con la primera de las ideas de Hobsbawm al respecto: el bandolerismo, más que una cuestión geográfica, es un problema demográfico y, por encima de todo, económico.

La introducción del ferrocarril también supuso un gran avance en lo relativo al transporte (en un primer momento sólo de mercancías y tropas) y a la seguridad: las regiones por las que se tendieron líneas férreas vieron como el número de viajeros por carretera disminuía, con el consecuente deterioro de ventas y posadas (hasta entonces imprescindibles para el avituallamiento y el descanso pero donde a menudo se refugiaban también o actuaban los bandoleros, muchas veces protegidos por los propios venteros). Sin embargo, los trenes promovieron la construcción de hoteles a lo largo de su recorrido (y una cierta “explosión” turística) y la creación de nuevas compañías de transporte, a menudo ligadas también al tráfico marítimo [Soler: 131]. Mientras, los caminos quedaron más desiertos y propensos a la actuación impune de los salteadores; pero, con el tiempo, se vio que los atracos en lugar de aumentar comenzaban a disminuir, seguramente debido al descenso en el número y la calidad de viajeros y mercancías. Pero el tren tardó en tener “buena prensa” entre la población rural: los campesinos mantuvieron al principio una contumaz oposición a este medio de transporte que les resultaba extraño; es posible que lo vieran, además, como otra de las formas con las que el Estado se inmiscuía en sus vidas. Como no solían utilizarlo, seguramente también por sus bajos ingresos, fueron los viajeros que quedaron más expuestos en sus desplazamientos y menos provistos de lugares de parada. Por otro lado, los propios bandoleros, como es obvio, mantuvieron una lucha sorda contra la construcción del ferrocarril en muchos territorios, como Brasil o los EE.UU. [Hobsbawm, 1969/2000: 199], ya que venía a irrumpir en territorios que hasta entonces habían permanecido fuera del alcance de las autoridades, afectando muy directamente a sus actuaciones. De ahí que, en sus comienzos, el tren viniera a aumentar las tensiones tanto durante su construcción como *a posteriori* (no olvidemos que muchos de los trabajadores que lo trazaron fueron reclutados entre vagabundos y delincuentes que

solían ser abandonados a su suerte tras el fin de la obra, con lo que se añadía un nuevo elemento violento e inestable a esas zonas [Hobsbawm, 1959/1966: 270]). Pero sí resultó muy positivo de cara a la represión.

En España el tren comenzó a convertirse en un transporte habitual a partir de 1859. Los viajes comenzaron a ser más cómodos, rápidos y seguros. Este hecho, la ruina de muchos albergues, la aparición del telégrafo y la creación de la Guardia Civil (1844) fueron los puntos básicos que llevaron al bandolerismo español al borde de la muerte [*vid. infra*, 2.3.10., pp. 521-524]. Por de pronto, la mayoría de los bandoleros tuvieron que especializar más sus acciones y surgió un nuevo tipo de delito: el secuestro con fines económicos [Quirós/ Ardila: 145-146]. En el Imperio Otomano el ferrocarril llegó tras la Guerra de Crimea de la mano del capital extranjero, fundamentalmente alemán. La mayoría de las líneas más importantes de Anatolia (incluida la que debía llegar hasta la ciudad de Bagdad, que atravesaba Çukurova) se comenzaron a construir en los años de las *Tanzimat* pero no se completaron hasta principios del siglo XX. Uno de los primeros objetivos de la República de Turquía, en lo que respecta a las comunicaciones, fueron las líneas férreas (algo en lo que el propio Mustafa Kemal se implicó personalmente). En 1924 fueron totalmente nacionalizadas y restauradas y se comenzó una importante labor de aumento del trazado. Esto hizo que en los primeros diez años se lograra comunicar a través del tren todas las ciudades principales del oeste, centro y este de Anatolia, con un interés especial en las villas que poseían también puertos destacados o estaban en cruces estratégicos de caminos. Los 1.378 km. de vías que había en 1923 casi se triplicaron [Shaw/ Shaw: 120-121; Coşkun: 74]. Sin embargo, en la tetralogía de *İnce Memed* el tren no aparece y las vías de comunicación que tanto señores como comerciantes y aldeanos continuaban usando son carreteras y caminos.

Otro aspecto importante en lo relativo a las comunicaciones es el que se refiere al servicio postal y al telégrafo. En ambos casos son medios de comunicación que los bandoleros no suelen utilizar personalmente pero cruciales desde el punto de vista de sus perseguidores ya que a través de ellos se informa a las autoridades competentes de los actos delictivos cometidos, de la localización de las partidas y se solicita ayuda. El primero de ellos transcurre por los mismos caminos que los bandoleros suelen asaltar y no es raro que también se vea perjudicado por sus extorsiones (se decía que José María *el Tempranillo* impuso una especie de peaje a la oficina de Correos para permitir el paso libre de su cargamento [*vid. infra*, 2.3.4.2.8., p. 350]). El primer servicio postal otomano fue establecido en la ruta que comunicaba Estambul con Esmirna en 1823 y posteriormente ampliado a otras ciudades importantes a partir de 1856 pasando por las rutas principales del Estado. Sin embargo no fue el único servicio de correos que existió en el Imperio: muchas delegaciones extranjeras habían puesto en funcionamiento sus propios correos desde principios del siglo XVIII (Austria en 1721, Rusia en 1783, Francia en 1812, Gran Bretaña en 1832, Grecia en 1834, Alemania en 1870, Egipto en 1873 –a pesar de continuar siendo nominalmente parte del Imperio- e Italia en 1908). En un primer momento sólo servían de enlace con sus capitales pero, más adelante, se transformaron en verdaderos servicios paralelos y totalmente fuera del control del gobierno otomano. A comienzos del reinado de Abdülhamit II la compañía postal otomana creció considerablemente y se presionó a los extranjeros para que limitaran sus servicios a asuntos diplomáticos, cosa que sólo se logró totalmente al comenzar la Gran Guerra [Shaw/ Shaw: 119; 229-230]. En cuanto al telégrafo, fue inventado en 1837 e introducido en territorio otomano durante la Guerra de Crimea (1854) a través de franceses e ingleses. Al finalizar el conflicto se creó el Departamento de Telegrafía, dependiente del Ministerio de Obras Públicas, se instalaron centros de transmisión en

todos los núcleos importantes y se formó a personal especializado. El progreso que supuso para las comunicaciones fue inmenso: aunque la correspondencia pública tenía prioridad en los primeros años, fue también muy utilizado por personas privadas, resultando especialmente útil para los comerciantes y financieros. En el período de Abdülhamit II el número de telegramas enviados aumentó del millón a unos tres millones. En 1881 comenzó también el servicio telefónico en la ciudad de Estambul entre las oficinas de Correos de Eminönü (en el casco antiguo europeo) y Galata (en la otra zona europea), pero la aprensión hacia la electricidad que sentía el sultán impidió que tanto ésta como el teléfono pudieran extenderse. Sólo a partir de 1909 se comenzaron a expandir por todo el Imperio. Con la República los teléfonos pasaron a ser automáticos en la capital a partir de 1926; tres años más tarde se estableció la línea Estambul-Ankara y en 1937 Ankara-Adana. En 1933 se crearía la Dirección General de Correos, Telégrafos y Teléfonos [*PTT Genel Müdürlüğü*] que continúa funcionando en la actualidad [Shaw/ Shaw: 120; 228-230; Coşkun: 74 y 76].

Ya hemos comentado cómo en España la aparición del telégrafo fue un duro golpe para el bandolerismo⁹⁷. En la tetralogía de *İnce Memed* vemos repetidas veces cómo los agás y beyes de la ciudad y el campo utilizan este medio de comunicación para solicitar ayuda contra el protagonista, aunque suelen ser enormemente exagerados en sus mensajes a causa del gran miedo que les infunde Memed [I, 26, p.319; III, 16, p. 276; IV, 3, p. 54]. De la misma manera, D. Julián de Zugasti y Sáenz (gobernador civil de Córdoba hacia 1870 e implacable perseguidor de malhechores), al llegar a la ciudad

⁹⁷ A este respecto, el bandolero Joaquín Camargo *el Vivillo* sentenciaba demoledoramente: “A nosotros nos ha matado el alambre” [cit. en Quirós/ Ardila: 210].

para desempeñar su cargo, constató que los avisos de atracos y las cartas y confidencias enviadas desde toda la región se acumulaban en cantidades sobrecogedoras [cit. en Soler: 87]. Pero el telégrafo también lo utilizan los campesinos para protestar por las actuaciones arbitrarias de los señores [I, 15, pp. 240-241], aunque en ninguno de las dos situaciones parezca que Ankara haga mucho caso de sus pretensiones de socorro. La única vez en que queda claro que los telegramas de los señores han llegado a su destino (aunque no tal vez al alto personaje que ellos pretendían, el presidente del gobierno İsmet İnönü, sino a alguno de sus subordinados, el cual los ha retenido para entregárselos a la persona que considera responsable de la zona) es cuando Arif Saim bey llega a la ciudad hecho un basilisco porque su reputación está quedando en entredicho: como diputado de la región debe ocuparse de los problemas que la atañen y resolverlos y si esas cartas y telegramas de los señores que han llegado a su poder hubieran alcanzado su objetivo en Ankara pensarían que los bandoleros habían logrado controlar la zona y su imagen pública habría salido malparada, a pesar de su supuesta amistad con Mustafa Kemal. Por eso amenaza a los beyes: si vuelven a hacer algo semejante no será él quien pague las consecuencias sino los mandos de la gendarmería y la administración local y Arif bey no piensa permitir que ocurra algo así en sus “dominios”. Para evitarlo sería capaz incluso de convertir a Memed en un terrateniente dándole tierras y colocándole al mismo nivel que los que ahora le temen [III, 17, pp. 311-314].

2.3.3.5. La edad

La segunda circunstancia que cita Hobsbawm como causa del bandolerismo se refiere más al tipo de personas que suelen echarse al monte: deben tener una gran libertad de acción, por lo que suelen ser hombres sin una familia que

dependa de ellos. Por tanto, el momento ideal para el bandolerismo es la edad intermedia entre la pubertad y el matrimonio, una etapa de la vida en que, además, toda persona aspira a ser más rebelde. Esta característica es fundamental también puesto que ayuda a evitar posibles presiones sobre los parientes del bandolero por parte de los señores locales o las fuerzas de seguridad, algo que siempre intentarán hacer, de todas formas. El estado otomano, por ejemplo, solía desterrar a menudo a las familias de los bandoleros famosos en un intento por acabar con los apoyos que éstas les prestaban (como en el caso de Çakırcalı Mehmet Efe [Yetkin, S.: 138-141]). Por tanto, en principio cualquier muchacho aparentemente inofensivo (como el propio Memed se lo parece a muchas de las personas con las que se encuentra incluso ya convertido en bandolero [ver por ejemplo I, 12, pp. 154-155]) puede entrar a formar parte de una banda juvenil o de una partida y transformarse en un hombre peligroso. Por eso el bandolero típico siempre es un hombre joven (entendiendo esta palabra en el sentido que tenía hace siglo y medio, es decir, lo que hoy en día sería casi un adolescente), tanto en la realidad (como ocurría a mediados del siglo XIX en la región italiana de la Basilicata, donde las dos terceras partes de los bandoleros tenían menos de veinticinco años [Hobsbawm, 1959/1966: 33]) como en las novelas (y aquí Hobsbawm pondrá como ejemplo al mismo Memed *el Flaco* [Hobsbawm, 1969/2000: 49], el cual comenzará sus aventuras con unos diecisiete años [I, 7, p. 59]). Desde luego a esta libertad de movimientos propia de la juventud se une asimismo el necesario buen estado físico para poder resistir una vida a salto de mata y en condiciones a menudo muy duras.

2.3.3.6. La marginación

Finalmente, la tercera circunstancia es la relativa a la marginación. Ya Braudel opinaba que el medio montañoso es hostil, marginal, arcaico y a menudo está

sumido en la pobreza. En las regiones altas los modos de vida más “civilizados” penetran con dificultad y el sistema político, económico y social de los estados los dejó fuera de su ámbito durante mucho tiempo. Las montañas aíslan a la población y, por eso mismo, suelen ser el refugio de las libertades, de los que no desean adherirse a ningún grupo, o de aquéllos que huyen. Los mismos montañeses son ya de por sí un tanto rebeldes si los comparamos con la gente de las planicies porque los vínculos de coacción y de sujeción que la civilización impone en otras partes no pesan aquí. Esa libertad relativa de la montaña depende de su aislamiento, algo muy raro ya en nuestros días pero que aún existía a principios del siglo XX y que continuó hasta aproximadamente su mitad. La multiplicación de los caminos y de las vías de comunicación acabó con esa situación [Braudel, I: 39-49], como ya hemos visto. Pero las montañas y sus alrededores fueron hasta entonces zonas donde los hombres aparecían por regla general en solitario o en reducidas compañías (pastores, leñadores, cazadores, carboneros, ermitaños, vagabundos...), gentes sin ley y a menudo fuera también de ella o desterrados voluntarios de la vida social que se retiraban a zonas donde podían perdurar bastante tiempo sin gran ayuda [Quirós/ Ardila: 64]⁹⁸.

⁹⁸ Quirós y Ardila incluirán una extensa cita [pp. 71-73] de la *Historia de los Musulmanes de España* de Reinhart P. Dozy en la que el famoso arabista se detiene en una digresión acerca de la propensión de los habitantes de la serranía de Ronda al bandolerismo:

“En tiempo de paz, se ocupan estos montañeses de hacer contrabando, trayendo mercancías inglesas de Gibraltar y burlando con maravillosa destreza a los numerosos empleados de las aduanas. A veces se reúnen en número suficiente con sus jefes más famosos, descienden al llano para vender sus mercancías y resisten vigorosamente a las tropas enviadas en su persecución. En tiempo de turbulencias y discordias civiles, muchos se hacen bandidos y entonces son o ‘ladrones’ o ‘rateros’. Sin ser bandidos de profesión, estos últimos, que se reclutan entre pastores, labriegos sin trabajo, jornaleros perezosos, segadores nómadas, posaderos sin parroquianos, y hasta apeadores, roban por afición y sólo cuando los pasajeros van desprevenidos; cuando los encuentran bien armados y bien acompañados, el ‘ratero’ esconde su retaco, toma sus herramientas y hace como que trabaja. Repartidos por todas partes estos

Hobsbawm, al referirse a la marginación, apunta que es algo habitual entre determinados tipos de personas dentro del mundo rural: los siervos escapados, los hombres libres arruinados, los huidos de los señores, el gobierno o la cárcel, los desertores, etc. Todos ellos tienen el camino expedito para acabar uniéndose a una partida. Otra serie de profesiones están también tradicionalmente apartadas o hasta cierto punto discriminadas en la sociedad del campo: los vaqueros o pastores (acostumbrados a una vida solitaria y buenos conocedores de la geografía local⁹⁹), los carreteros, los contrabandistas y los titiriteros (que nunca paran en un lugar en concreto durante mucho tiempo). Parece casi algo normal que muchos de estos hombres solitarios acaben como proscritos. El viajero inglés por la España del XIX Richard Ford opinaba que cualquier labrador o pastor con pocos medios tenía al menos una escopeta, lo cual le proporcionaba una posibilidad de atacar a los viandantes de los caminos a los que pillaran desprevenidos. Y muchas veces llegaban a asesinar a sus víctimas porque “los muertos no hablan”¹⁰⁰. A ellos debemos unir los grupos nómadas, cuyo código de vida acepta hasta cierto punto el robo (si bien dentro de unas reglas muy estrictas que forman parte de su organización social). Para muchos nómadas el pillaje es tan sólo un

ladrones de baja estofa, están siempre dispuestos a ayudar, ya a los verdaderos ladrones, ya a la policía, según las circunstancias, porque como prudentes auxiliares sólo ayudan al vencedor. Los verdaderos ladrones que, alistados como los soldados, no van sino a caballo y en cuadrillas, son más reputados.” [capítulo X, pp. 146-147].

Dozy, como vemos, también distingue entre dos tipos de bandolerismo: los ‘rateros’, que se identificarían con los que nosotros hemos llamado bandidos, y los ‘ladrones’, que serían los bandoleros.

⁹⁹ Los que se dedican al pastoreo suelen ser, asimismo, las personas más pobres de las aldeas [Makal: 35].

¹⁰⁰ FORD, Richard (1845): *Handboock for travellers in Spain*. Londres. Reeditado en 1988 en Madrid por Turner [cit. en Soler: 25].

aspecto más de su vida habitual; pero en momentos de crisis o cuando se vean apartados de la tribu pueden convertirse en “bandoleros profesionales” (véase el ejemplo de los *sa’ālik* de la Arabia preislámica [vid. *infra*, 2.3.3.8.4., pp. 290-293]). Por eso muchos bandidos son antiguos pastores (algo que en la novela aparece con la figura del joven Müslüm) o nómadas (como Temir) o contrabandistas (como lo fue Çakırcalı Mehmet Efe) o poetas ambulantes (en el caso de Ali *el Desarrapado*). No todos se unen a bandas sino que muchas veces actúan de forma individual e independiente. A veces también se trata de proscritos de origen noble que cayeron en desgracia o se empobrecieron: las armas son una de sus características de clase y el combate forma parte de su sistema de valores (recordemos la íntima relación entre los nobles y el significado etimológico de la palabra bandolero [vid. *supra*, 2.3.1.2., pp. 188-192] así como la persistencia de su imagen idealizada y su código en los bandoleros sociales [vid. *infra*, 2.3.11., pp. 537-540]). En algunos casos estos nobles formaron parte de algún movimiento general de resistencia de una sociedad arcaica contra los nuevos cambios y fueron derrotados (como ocurre con el bey Kozanoğlu del que se habla en la novela [I, 15, p. 236], abanderado del canto del cisne de las tribus turcomanas en la zona de Cilicia frente a la impuesta sedentarización por parte del gobierno otomano central [vid. *supra*, 1.3.1., p. 65, nota 23]. Sedentarización que no les ofrecía ninguna alternativa a cambio de abandonar sus tradicionales modos de subsistencia). Tal vez estos nobles lleven una vida solitaria como bandoleros generosos, pero lo más normal es que sus esfuerzos acaben canalizados por cuenta del Estado, que los toma a su servicio en el ejército o en diferentes aventuras coloniales. Y (aunque Hobsbawm no lo mencione) es evidente para nosotros que muchos de los conquistadores españoles de América o gran cantidad de los hidalgos que lucharon en los Tercios podrían clasificarse en esta categoría. El problema se plantea cuando los estados para los que trabajan dichos nobles dejan de tener

posibilidades de expansión y, por tanto, pierden la capacidad de ofrecerles territorios que colonizar. Entonces sus afanes se encaminarán hacia otros objetivos.

Todas estas figuras de excluidos voluntarios del mundo, que por supuesto abundan más en épocas de desórdenes, constituyen uno de los vínculos más importantes entre el bandolero social y el antisocial [Hobsbawm, 1969/2000: 57], lo que en el apartado etimológico se ha identificado más con el término “bandido”. Porque es muy difícil saber en qué tipo de proscritos acabarán convertidos estos asociales: mientras que algunos de ellos se enfrentarán contra evidentes injusticias y no claudicarán con facilidad, otros, a veces incluso los mismos, pueden convertirse con el tiempo en hombres duros y fanfarrones que utilizan su nueva fuerza para dominar a los demás campesinos y que se conducen de forma sanguinaria. Por supuesto siempre habrá también figuras que desde el principio actúen de forma totalmente negativa sin ningún asomo de generosidad (como *el Hojalatero* de la novela). Nunca intentan captar las simpatías de los campesinos ni se circunscriben a unos límites geográficos determinados, de los cuales difícilmente se alejan los bandoleros generosos pues se situarían fuera de la zona donde se localizan sus partidarios y estarían perdidos irremisiblemente (Hobsbawm opina que los bandoleros sociales “son personas de ámbito y horizontes puramente locales” [Hobsbawm, 1969/2000: 23]). Pero a veces, cuando en alguna región han desaparecido ya los bandoleros nobles, también los bandidos criminales pueden actuar concentrándose en atacar ricos y poderosos hacia los que la gente llana no siente ninguna simpatía y concitar de esa manera las alabanzas del pueblo (que se halla tan necesitado de héroes que no se para mucho a la hora de hacer distinguos cuando éstos no abundan). Todo esto viene a corroborar que el bandolerismo social y el delincuente no son algo absolutamente separado [*vid. infra*, 2.3.4.2.8., pp.

2.3.3.7. Las revueltas *celali*: origen histórico del bandolerismo en la Anatolia oriental

El levantamiento del derviche Celâl en la región de Tokat en 1519 significó el punto de partida de una continua serie de revueltas en toda la Anatolia central y oriental que se extendieron hasta el siglo XVIII [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 59-61]. La rebelión inicial parecía estar motivada por razones religiosas (el derviche y los suyos apoyaban al sha Ísmail en tanto que turcomanos shiíes como él) y se vio potenciada por el deseo de los soberanos de ambos países por imponer sus creencias en la zona (el sultán Selim I estaba convencido de que los habitantes heréticos de su Imperio eran más proclives al separatismo y esto chocaba con su deseo por controlar y mantener bajo su firme puño a regiones de Anatolia hasta entonces libres o poco sometidas) [Shaw, 1976: 86]. La importancia de la revuelta de Celâl no vino dada por su duración ni extensión (ya que pronto fue aniquilada por el sultán y su líder ejecutado) sino por el hecho de que durante muchos siglos permaneció en la memoria colectiva como un episodio decisivo que marcó el inicio de unos años de fuerte represión estatal [Barkey: 153-154]. En líneas generales, las revueltas seguían la estela marcada hasta entonces por los señores de los principados turcomanos independientes de la Anatolia oriental, quienes se habían negado a someterse a los sultanes durante varias décadas colaborando con sus enemigos y favoreciendo actos de insumisión entre las diversas tribus de la región. También deben inscribirse en parte en el juego por el poder que enfrentaba desde hacía ya tiempo, tanto en la corte como en las provincias, a los partidarios de la nobleza tradicional turca frente al creciente ascenso de los *kapıkulları* [los siervos de la Puerta]

en el ejército y en la administración del estado. Los nobles turcomanos pretendían conservar su preeminencia en Estambul o, cuando menos, continuar desempeñando los mejores puestos en la administración local; mientras tanto los sultanes favorecían cada vez más a los *kapikulları* por su incuestionable lealtad y tendían a dejar de lado a la nobleza levantisca, lo que provocó numerosos conflictos. Asimismo se produjeron pequeños levantamientos de fuerzas limitadas de *sipahis* o jenízaros (muchos de ellos licenciados de sus deberes o desertores) que agrupaban a su alrededor a descontentos diversos. Y a menudo una misma revuelta englobaba motivos y personajes muy diferentes, de ahí también que la gran mayoría no tuvieran larga vida al morir sus líderes o al reconvertirse éstos en fieles servidores del estado. Con todo, más que debilitar el poder del sultán en esa zona, a la larga las revueltas *celali* sirvieron para reforzarlo.

En realidad, a pesar de que tanto la tradición oficial como la popular denomina a los *celali* “bandoleros” (los primeros como forma de devaluar su lucha contra la autoridad local o central [vid. *infra*, 2.3.4.2.8., pp. 345-349] y los segundos influidos por el halo heroico de personajes como el mítico Koroğlu [vid. *infra*, 2.3.8.]), no deberíamos enmarcar estas revueltas bajo ese apelativo pues poco o nada tienen que ver con ellos. La mayoría de los *celali* eran soldados que habían sido alistados y formados por el propio estado o sus servidores. De esta manera una gran parte de la población, que en otras circunstancias habría permanecido en el campo llevando una vida mísera o siendo un foco de problemas para su comarca, era “invitada” a participar en el ejército otomano y tenía la posibilidad de recibir una soldada y adquirir experiencia militar [vid. *supra*, 2.3.3.1., pp. 208-209]. Cuando el ejército dejaba de necesitar sus servicios, estos hombres eran licenciados; pero pocos de ellos volvían a su anterior vida. Por lo común acababan reciclados como recaudadores de impuestos, guardias locales, funcionarios

menores, etc. Muchos preferían dedicarse al bandidaje, bien en su propio beneficio bien en el de determinados señores o causas regionales. Los *celali* no deben ser considerados, por tanto, partidas de bandoleros motivadas por la mala situación económico-social sino más bien un subproducto del especial centralismo del estado otomano. No ayudaban tampoco a la población local como insiste la leyenda sino que la mayoría de las veces eran la principal fuente de daños que ésta recibía pues saqueaban sus recursos tanto o más que los señores y casi siempre terminaban colaborando con los notables regionales en su opresión. Sabemos que los campesinos de la época confiaban más en los mecanismos legales del sultán que en estos supuestos bandoleros y que acudían a la justicia cuando los problemas eran excesivos. Pero los cadíes y ulemas eran también el brazo ejecutor del poder (aparte de representar a una religión más ortodoxa con la que la mayoría de los aldeanos no comulgaba) y tendían a oponerse a alternativas ajenas a las oficiales, por lo que la población llana no siempre les aceptaba como mediadores con los señores al considerarles parciales. Además, la rotación continua que el Imperio imponía a sus funcionarios, en la idea de que así les sería más difícil aliarse con la población local en su contra, hacía de sus servidores hombres a menudo corruptos que aceptaban sobornos para mantener un alto nivel de vida. Evidentemente esos pagos provenían de los notables (aunque, en definitiva, eran abonados en última instancia por los campesinos) y favorecían el hecho de que la justicia se inclinara a su favor [Barkey: 11-40 y 153-154].

Los *celali* no fueron bandas que lucharan contra los señores y el estado para conseguir mejoras en el nivel de vida de los campesinos o cambios de algún tipo en la estructura social establecida. Los propios otomanos fabricaron esas bandas de mercenarios con la intención de crear una bolsa permanente de soldados disponibles

para ser reclutados para la guerra en cualquier momento. Cuando dejaban de interesarle, podía utilizarlos en reprimir revueltas locales y movimientos sociales diversos. Constituyeron, pues, más que el prototipo de bandoleros generosos, una especie de *condottieros* que se usaban como fuerzas de apoyo del poder establecido. Eso no quiere decir que siempre actuaran a su favor, por supuesto; pero la gran mayoría de las veces en que los *celali* lucharon contra las autoridades lo hicieron para lograr un mejor estatus social y político que les permitiera convertirse en funcionarios permanentes del Otomano, con toda la serie de prebendas que eso suponía. En resumen: no pretendían romper con el orden establecido, sino formar parte de él de forma plena. La forma habitual que el estado tenía de controlar a los *celali* era llegar a tratos con ellos. Estos acuerdos no implicaban una debilidad del estado sino que, más bien, le ayudaban a consolidarse pues gracias a ellos el poder central ponía de su parte a los grupos de revoltosos y los utilizaba para terminar con otras fuerzas más peligrosas (como los notables locales). Mientras que si hubiera terminado a la fuerza con ellos se habría visto privado de una tropa militar muy útil para contrarrestar amenazas internas y externas. Claro está que también hubo momentos o bandas determinadas que fueron aniquiladas¹⁰¹; pero, por regla general, se tendió a la negociación. Sin embargo, los

¹⁰¹ El episodio más emblemático de represión otomana contra rebeldes *celali* fue la actuación enormemente violenta de *Kuyucu* Mustafa bajá contra la revuelta liderada por Kalenderoğlu en la Anatolia central a principios del siglo XVII. Con su campaña demostró que las autoridades podían ser verdaderamente sanguinarias y llevar a cabo una política de castigo cuando la inestabilidad iba demasiado lejos o se mezclaba con elementos religiosos (en este caso, de nuevo la influencia safaví). Este episodio es visto por algunos historiadores como uno de los mejores ejemplos de la opresión del pueblo llano levantado contra el mal gobierno [Yetkin, Ç.: 153-157; 165 y 167] y de la misma manera aparece en la novela [III, 3, pp. 46-49]; sin embargo, *Kuyucu* Mustafa (*Mustafa el Pocero*, conocido con este

celali politizaron su lucha (origen de gran parte de la leyenda posterior) en un intento por dotarse de una propaganda que les enalteciera y pudieran utilizar después a su favor en el momento de hacer tratos con las autoridades. Pero esta politización era vacía: casi ninguno de ellos tenía verdaderas razones para rebelarse contra el estado y lo que éste representaba salvo tal vez la posibilidad de que ese levantamiento les ayudara a subir peldaños en el escalafón social. Es decir: los *celali* luchaban porque eran conscientes de que así podían convertirse en personas más poderosas e influyentes de lo que eran [Barkey: 154-156; 163-174 y 190-228; Yetkin, Ç.: 143-144; 149-154 y 162].

La mala situación de los campesinos a partir del siglo XVI hizo que muy a menudo abandonaran sus labores y tierras para unirse a tribus nómadas o a bandas de *celali*. Los grupos de identidades múltiples pero formados sobre todo por campesinos y vagabundos sin tierra fueron conocidos en los documentos del Imperio con la denominación genérica de *çiftbozan* [vagabundo, holgazán], literalmente “el que renuncia a las labores agrícolas” [TDK]. Muchos de ellos se dedicaron también a errar en pequeñas bandas por los caminos o a rondar las posesiones de los señores realizando pequeños robos y apoyando determinadas acciones de resistencia a la autoridad. Estos últimos fueron llamados *levend* y son en gran parte el origen de la tradición turca de bandoleros generosos [Avcı: 66-67]. El término *levend* o *levent* se adjudicó en un principio a los marinos mercenarios que el Imperio empleaba (a menudo de origen cristiano) [Tokathoğlu: 188] bien en la flota dependiente directamente del soberano bien en los diferentes navíos acogidos a la protección de la bandera otomana que ejercían el

sobrenombre porque hacía cavar pozos en los que luego enterraba a los levantiscos) no luchó contra campesinos sino contra grupos armados de *celali* y derviches favorables al sha iraní [Shaw, 1976: 188; Barkey: 217-218].

curso a lo largo del Mediterráneo. Dado que no se avenían fácilmente a la disciplina del ejército y que tendían a protagonizar revueltas, la palabra acabó siendo con el tiempo sinónimo de “revoltoso, aventurero” [Shaw, 1976: 132]¹⁰². De ahí que hacia mediados del siglo XVI se adjudicara también el nombre de *levend* a los grupos de ex-soldados (por regla general, de la marina) que en las regiones costeras se unían a los campesinos descontentos o acuciados por el hambre que recorrían los caminos robando a los viajeros [Shaw, 1976: 174]. Estas cuadrillas se agruparon a menudo con los *celali* [Shaw, 1976: 211], lo que ayudó a la enorme confusión de términos. A finales del XVII se denominaba ya de forma colectiva *levend* a todo tipo de bandidos, campesinos rebeldes, desertores, etc. que asolaban Anatolia entera y gran parte de la zona europea del Imperio con sus razias [Shaw, 1976: 238]. El primer intento serio por controlarlos partió del sultán Mahmut I (1730-1754), pero la mala situación económica del país, los numerosos conflictos en diferentes regiones y el apoyo que los revoltosos recibían de

¹⁰² El Diccionario Etimológico de İsmet Zeki Eyupoğlu explica que la palabra *levant* [soldado de la armada otomana, marinero] es una deformación del italiano “levantino”, mientras que *levend* [vagabundo, holgazán, errante] llegó al turco desde el persa. La gran similitud fonética entre ambos términos propició la confusión de sus significados. Por otro lado, el Diccionario de Otomano de Ferit Devellioğlu nos dice que la palabra italiana se adoptó ya en los primeros tiempos del Imperio, pues era habitual reclutar marineros mercenarios en los territorios orientales de la República de Venecia. En español conservamos el término “levante”, procedente del turco de época otomana, con el significado de “soldado turco de marina” [DRAE]. Más curioso, tal vez, sea el caso del adjetivo “levantisco” que ha mantenido en castellano una dualidad semejante a la del turco *levant-levend*. En una primera acepción, equivale también a “levantino” (perteneciente o relativo a Oriente o, más concretamente, a la parte oriental del Mediterráneo [DRAE; Corominas]); pero se suele aplicar de manera más habitual a personas de genio inquieto y turbulento [DRAE; Corominas], a individuos rebeldes o siempre dispuestos a sublevarse [Moliner].

muchos señores locales lo impidió. Posteriormente, el Gran Visir Mehmet Ragıp bajá (que dirigió el gobierno bajo varios sultanes sucesivos) otorgaría una serie de prerrogativas a los cadíes locales para que contrarrestaran los abusos de notables y *levend* y utilizaran su autoridad moral para imponer una organización más efectiva en sus dominios. Al mismo tiempo se enviaron tropas para atacar a los *levend*, pero éstas arremetieron contra los campesinos indefensos y sólo sirvieron para dar mayor control regional a los notables. Sólo en casos muy concretos, la población se vio protegida por las fuerzas de jenízaros que estaban acantonadas en determinadas zonas [Shaw, 1976: 242; 246-247 y 283]. Finalmente, al acabar el siglo XVIII, la gran mayoría de las bandas de *celali* y *levend* fueron definitivamente dominadas o exterminadas.

2.3.3.8. Causas del bandolerismo en *Memed el Flaco*

Podríamos clasificar en tres tipos de motivaciones fundamentales las causas por las que, según la novela, la mayoría de los muchachos de las aldeas de las montañas de Çukurova se convertían en bandoleros: bien deseaban lograr riqueza, poder y prestigio social entre los suyos, algo que nunca conseguirían si continuaban su vida humilde; bien habían sido víctimas, directas o indirectas, de alguna arbitrariedad y se habían tomado la justicia por su mano, por lo que eran considerados unos “fuera de la ley” (aunque el acto cometido sea para ellos y para muchos “justo”, para el Estado en el que viven y para los que lo representan no lo es); o bien se instituían en abanderados de causas perdidas intentando mejorar las situaciones a las que se enfrentaban. Además, existen también una serie de bandoleros que no parecen tener un motivo específico para serlo.

2.3.3.8.1. *Los que buscan ser ricos y famosos y/o tener poder*

En este primer tipo se encuentran personajes muy diversos. El propio Yaşar Kemal nos explica como narrador en un momento de la novela que “por aquel entonces convertirse en bandolero era algo así como una moda y cualquiera que tuviese problemas familiares o que simplemente deseara marcharse, cogía un fusil y se echaba al monte” [I, 19, p. 276]. Era, pues, una salida habitual entre la juventud, especialmente si los problemas les presionaban, y podía llegar a convertirse en una “profesión” como cualquier otra. Pero las causas directas son también bastante variadas.

En algunos casos parece que son necesidades básicas las que les empujan al monte, como el deseo de no volver a preocuparse ya nunca más por pasar hambre, el mal endémico de los campesinos (como muy bien sugiere el niño Memed [IV, 23, p. 660]). O el hecho de haber perdido su fuente de subsistencia, como le ocurre a Memo *el Kurdo*, conocido en su vida de bandolero como *el de Hora*, tras llevarse un torrente primaveral el huerto en el que había vivido y trabajado durante años [I, 19, p. 275-276].

Otros claramente se sienten atraídos por la vida regalada, como Veli *el Cuervo*, que ha dedicado su trayectoria de proscrito a amasar una gran fortuna para poder después “jubilarse” sin miedo al día de mañana [III, 24, p. 476].

A menudo también codician la fortuna de los demás pero les seduce más la sensación de poder que esa actividad les brinda, como le pasa Durdu *el Loco*. Durdu fue ayudado de niño por el viejo Süleyman cuando se quedó huérfano, al ser parientes lejanos, y podría muy bien haberse convertido en un campesino modelo a su lado, pero prefirió echarse al monte [I, 10, p.109]. Su inmenso afán de riquezas y su carácter receloso quedan ejemplificados en sus despreciables robos a un pobre jornalero que

vuelve a su casa tras el duro trabajo de meses en los arrozales [I, 10, p. 119] y al jefe nómada Kerimoğlu [I, 12, pp. 161-164]. Su “marca” es dejar a las personas que ha robado en cueros, algo desde luego humillante pero que no parece haber sido tan extraño: en la novela se nos habla de otro bandolero que lo hace (Ramo *el Gallo*, aunque se especifica que sólo robaba y dejaba desnudos después a los ricos [IV, 21, pp. 514-515]); y P. Mérimée comentaba, por ejemplo, lo siguiente acerca de algunos bandoleros andaluces de su época:

El mes pasado, la diligencia de Sevilla ha sido detenida cerca de La Carlota y todos los viajeros han entrado en Écija como si fueran angelitos. “¿Angelitos? ¿Qué quiere decir Usted?” “Quiero decir que los bandidos les habían quitado toda la vestidura y ni siquiera les habían dejado su camisa” [cit. en Bennassar: 25].

Un ejemplo español del afán de fortuna como forma de llegar al bandolerismo lo tenemos en el bandolero estepaño *el Vivillo* (1865-1929) [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 046]. Labriego de economía más o menos desahogada, se desesperaba por tener que trabajar de sol a sol para poder mantener a su familia mientras que, a su lado, los contrabandistas vivían con holgura y ganaban en pocos viajes mucho más dinero del que él podría reunir jamás. Esa atracción por el “dinero fácil” sería la que le llevó bien pronto a contrabandear y, poco después, al bandolerismo, tan sólo por sacar más provecho de su paso por los caminos [Soler: 85-86 y 321-322]. Por el contrario, también había atracadores de caminos que se quejaban amargamente de su pobreza, intentando convencer a todo aquel que les escuchara, de los escasos beneficios que les aportaba su “oficio”, aunque no por eso dejaran de ejercerlo. Veamos a propósito de un especialista en secuestros un apunte de T. Gautier hacia 1840:

Nos llevamos, es cierto, a los viajeros como rehenes, pero las familias hoy en día tienen el corazón tan duro que no acaban de por decidirse a soltar la mosca

para rescatarlos. Corre por cuenta nuestra darles de comer; y al cabo de un mes o de dos nos cuesta encima una carga de pólvora y plomo para saltarles la tapa de los sesos a nuestros prisioneros y acabar con su vida, cosa que resulta siempre muy desagradable cuando uno se ha acostumbrado a las personas... [*Un viaje por España*, cit. en Soler: 280].

Aquí es donde se aprecia la gran identificación que todavía perdura entre bandoleros y campesinos: son las mismas quejas que escucharíamos de un labriego sobre su futura cosecha, tanto si ha llovido como si ha hecho sol.

Los hay que sólo parecen preocupados por la fama, como es el caso del bandolero Keklikoğlu [III, 22, pp. 425-427], el de İbrahim *el Negro* [II, 34, p. 262] o el de Bayramoğlu (cuya truculenta historia familiar fue la que le llevó a hacerse un proscrito [IV, 21, pp.535-542], pero que después se mostró sólo ansioso por lograr renombre, lo que le colocará en un callejón sin salida al final de su vida [IV, 21, pp. 519-520]) [*vid. infra*, 2.3.7.2., pp. 448-450].

Y los que se lo toman como una forma de vida arriesgada y estimulante y se preocupan por “correr aventuras”, lo que parece pasarle a Osman *el Negro*, de una rica familia cuya fortuna se cimentaba en el robo de caballos (de Osman el *molla* Duran comenta que podría haber cometido los desmanes que hubiera querido porque el dinero de su familia le hubiera salvado fácilmente de la prisión [III, 9, p. 157-158], por lo que su segregación de la sociedad no parecía necesaria, ni el móvil económico justificaría su decisión). Ya Tirso de Molina, en su novela *El bandolero* (1635), llamaba la atención, como después harían los ilustrados Jovellanos o Cadalso, sobre los jóvenes nobles españoles que “se aburren y cometen travesuras” [cit. en Álvarez/García Moutón: 16-17]; algo que, salvando las distancias, podríamos asimilar al caso que nos ocupa. Los hijos “calaveras” de las buenas familias no sólo se divierten y buscan emociones fuertes

con las que ocupar su tiempo sino que también están demostrando, tanto a sus siervos como a sus pares, que tienen la capacidad de mando necesaria para heredar a sus padres. El viajero Charles Didier¹⁰³ comentaba que los andaluces no solían moverse por razonamientos políticos o ideológicos a la hora de hacerse bandoleros pero sí por su deseo de aventuras y por ganarse un pequeño lugar en la fama (aparte de para evitar ser soldados, tema que enlazaría con el apartado siguiente).

En algunos casos, los campesinos deseosos de riquezas o poder están al servicio de algún agá concreto y ayudan a dar caza a sus antiguos camaradas (como es el caso de İbrahim *el Negro* [II, 34, p. 262]). Incluso se dan ocasiones en que un aldeano comete un homicidio inducido por algún señor (como hace *el Hojalatero* [I, 17, pp. 258-259]) y luego se hace bandolero. Y, como en muchas otras zonas del mundo, se ponen simplemente al servicio de los poderosos esperando sacar buenos beneficios de esa “inversión”. Eso ocurría, por ejemplo, en la región sur de Yebala en el Marruecos precolonial: los hombres ricos locales a menudo compraban su camino hacia el poder empleando partidas que extorsionaban a sus vecinos y competidores tribales [Hart: 16].

Algunos de estos bandoleros formaron parte de las partidas de desertores del ejército imperial que después se convertirían en soldados o guerrilleros que colaboraron con Mustafa Kemal a instaurar un nuevo Estado. Muchos morirían en la lucha (como es el caso de Süleyman *el Kurdo* o el *Serpiente Negra*) y lograrían convertirse en leyendas; otros sobrevivieron y se acogieron a la amnistía que se proclamó al final de la guerra (como los personajes de Bayramoğlu y Rüstem *el Kurdo*) convirtiéndose en ciudadanos

¹⁰³ DIDIER, Ch. (1837): *Une année en Espagne*. París: Revue des Deux Mondes [cit. en Soler: 246].

corrientes en el nuevo Estado, aunque siempre echando en falta la gloria y los honores que, según ellos, deberían haberles ofrecido. De ahí que no todos se resignaran fácilmente (como le ocurre a Bayramoğlu). El sargento Recep también parece haber pertenecido a las fuerzas irregulares o a algún tipo de guerrilla que actuó durante la guerra, dado el grado con el que se le conoce¹⁰⁴. En el primer tomo de la tetralogía Recep, estando ya herido muy grave y sabiendo que pronto morirá, pide actuar como el jefe de la partida formada por Memed, Cabbar *el Largo* y él mismo cuando deciden ir a intentar acabar con Abdi. El motivo que aduce es que durante toda su vida de bandolero ha hecho muchas cosas malas y le gustaría hacer por fin algo bueno antes de morir [I, 14, pp. 212 y 220]. Este arrepentimiento final era también un motivo tópico en muchos relatos legendarios de bandoleros y héroes. En la literatura española, en concreto, aparecerían una serie de obras sobre bandoleros (generalmente piezas de teatro) cuyo final era la contrición del protagonista y su retiro a un convento o su transformación en eremita. Algunos autores hablan a este respecto de “versiones a lo divino” del género de comedias de bandoleros: en ellas el objetivo fundamental era impartir una enseñanza moral y cristiana; por eso el arrepentimiento del bandolero solía ir acompañado de un acto de penitencia por sus pecados y su conversión en hombre de religión, pudiendo incluso acabar en santo. Así pues, la acumulación de acciones terriblemente violentas en las obras se orientaba hacia un aprendizaje moral y social que llevaría a una especie de “catarsis cristiana”. El mejor ejemplo al respecto será la obra *Deleytar aprovechando de*

¹⁰⁴ En general, todos los personajes que aparecen en la novela con el grado de sargento son o bien miembros de la gendarmería o bien campesinos que lucharon en alguna de las múltiples guerras de los últimos años del Imperio Otomano, o en la de Liberación, por ejemplo, el sargento Rubio [III, 28, pp. 533-534].

Tirso de Molina en donde se incluye la novela ya citada *El bandolero* [vid. *supra*, p. 249] [Palacios: 259-261]. En ella su protagonista, Pedro Armengol, no sólo obtendrá el perdón de la justicia por sus actos como noble malhechor sino que, para expiar sus culpas, acabará ingresando en la Merced y llegará a convertirse en un importante santo de la orden venerado en toda Cataluña¹⁰⁵. Pero el arrepentimiento era también un escape fácil para aquéllos que habían llevado una vida de desenfreno y violencia: saber que al final del camino les sería dado encontrar el perdón les permitía entregarse con mayor alegría a los abusos. Esta visión acomodaticia de la religión es muy habitual entre gentes de poco nivel cultural que poseen creencias ingenuas y, al mismo tiempo, egoístas. Su comportamiento religioso está basado en las vivencias del mundo al que pertenecen, un mundo rural, caracterizado por lo ritual y lo simbólico, y donde el temor de Dios tiene un papel fundamental [Álvarez/García Moutón: 31-34].

2.3.3.8.2. *Los obligados por circunstancias adversas*

Los turcos habían ganado su independencia, pero décadas de guerra y revoluciones, masacres y contramasacres, bandidismo, bloqueo y ocupación extranjera habían diezmado la población y destruido la economía de las tierras que componían ahora la nueva Turquía [Shaw/ Shaw: 373].

Por lo que respecta al segundo tipo de motivaciones, es decir, los que se hacen bandoleros tras una situación personal injusta y su rechazo hacia ella, la mayoría serán muchachos huérfanos de padre, el cual ha muerto en alguna de las sucesivas guerras que

¹⁰⁵ Otro posible final era determinadas muertes violentas ceñidas a un ritual cercano al sacrificio. Araceli Guillaume señala, por ejemplo, que la muerte del famoso Diego Corrientes según las leyendas populares se parece bastante a la de Cristo [cit. en Delpech: 121].

se produjeron desde la del Yemen (la guerra más antigua que cita la novela, terminada en 1910) hasta la de Liberación (como es el caso de Durdu *el Loco* [I, 10, p. 109]; o el de Sinemoğlu [III, 22, p. 430]), ya que los campesinos fueron carne de cañón para el ejército durante los últimos siglos del Imperio Otomano [*vid. infra*] y en las luchas para la instauración de la República, fáciles de reclutar y en cantidades suficientes como para no preocuparse en exceso por las bajas. Los hijos han quedado absolutamente desamparados pues, generalmente, no sólo muere o es dado por desaparecido el padre sino también todos los familiares masculinos (ver de nuevo el caso de Sinemoğlu y sus compañeros de partida [III, 22, p. 430]) lo que implica, en una sociedad muy patriarcal, una pérdida del poder social dentro incluso de su misma comunidad de iguales. No todos los padres han muerto en la guerra, como el del propio Memed (del que en ningún momento se nos cuenta cómo o por qué murió, pero que no parece haber sido soldado), pero las consecuencias acabarán siendo las mismas¹⁰⁶. A partir de esta premisa la situación se hace insostenible para los hijos por varios motivos diferentes.

¹⁰⁶ Xènia Celnarova explica que la mayoría de los héroes rebeldes de la tradición europea y mediorienta son huérfanos de padre o madre cuando no de ambos y han pasado una infancia sumida en la mayor pobreza [cit. en Bayrak, 1985: 139-140]. Esta característica enlazaría asimismo con los cuentos maravillosos, donde uno de los principios habituales es la muerte o ausencia de los padres, como ya señaló Vladimir Propp [Propp: 46]. Propp indicaba, además, que la trama de estos cuentos necesitaba, por regla general, empezar con una desventura. Esa adversidad provocaba una reacción en el héroe que, a su vez, motivaba el desarrollo del relato [Propp: 60-61].

2.3.3.8.2.1. Los que evitan el servicio militar

La creación de un ejército nacional a partir de los sultanatos de Selim III y Mahmut II supuso la necesidad de organizar levas de mozos, inexistentes hasta aquel momento, ya que el ejército otomano había estado constituido hasta entonces por soldados profesionales. Este hecho supuso no sólo una serie de situaciones injustas en el reclutamiento y en la cantidad de años de servicio, sino también un rechazo por parte de algunos jóvenes o comunidades a participar en esa nueva obligación que el Estado les imponía. Durante los años finales del Imperio (aproximadamente desde la sublevación serbia de 1804 -que fue aplastada- y, sobre todo, desde la guerra de independencia griega -que acabó en 1830 con la separación de ese territorio y la creación de un nuevo estado) ir al servicio militar conllevaba, además, la participación segura en alguno de los conflictos que se libraban en numerosos frentes (los Balcanes, Crimea, Yemen y otros territorios árabes, la misma Anatolia, etc.). Así, el campesinado tendió a identificar el servicio militar con partir a la guerra y una más que probable muerte. Eso hizo que algunas veces los jóvenes decidieran huir de sus pueblos al llegarles la hora del reclutamiento [III, 22, pp. 430-431], pues para ellos era mucho mejor ser bandolero que ir a la guerra.

Para comprender mejor la reacción popular en contra del reclutamiento obligatorio se hace necesario dar un breve repaso a la constitución del ejército turco-otomano moderno. En sus comienzos el ejército del Otomano no estaba constituido por reclutas. Esta particularidad no apareció hasta épocas muy tardías y siempre dentro del programa de reformas de todo tipo, pero más especialmente militares, que los últimos sultanes de la dinastía decidieron emprender para intentar desarrollar el Imperio y convertirlo en un país equiparable a las Potencias occidentales. Desde el siglo XIII el

ejército otomano había quedado fijado como una institución formada por los diferentes cuerpos de *kapıkulları* (infantería de jenízaros, artillería y caballería *sipahi*) y por las fuerzas aportadas por las provincias (la caballería proporcionada por los concesionarios de los *timar*). Este aparato militar se complementaba con la guardia provincial (ocupada en defender fortalezas o salvaguardar el orden público -los *derbend*) y la caballería irregular situada en las fronteras (compuesta por turcomanos motivados por el botín o la fe religiosa -los *akıncı* o *gazis*), a los que había que añadir los efectivos marítimos. También se formó una guardia personal de jenízaros para el sultán, que recibió el nombre de *seğban* (formada por treinta y cuatro batallones de cuarenta a setenta hombres). En general, eran fuerzas profesionales: los *kapıkulları* recibían instrucción para ser soldados al servicio del monarca y sus salarios corrían a cargo del Tesoro público; y los timariotas de las provincias contribuían con hombres entrenados y armados en sus feudos (aunque en este caso podían surgir problemas al sentirse más leales a su señor, que era quien les pagaba, que a su soberano) [Shaw, 1976: 25-27 y 122-129]. A finales del siglo XVI el sistema de los *kapıkulları* empezó a desvirtuarse: convertidos en las elites estatales y provinciales, comenzaron a preocuparse más por mantener sus propios privilegios que por proveer de servicios adecuados al sultán. Rebeliones de todo tipo y una importante pérdida en su capacidad militar colaboraron en que la imagen de los *kapıkulları* quedara muy maltrecha. Por otro lado, la fuerte crisis económica y el intento por reducir gastos onerosos llevaría a los soberanos a ir reduciendo el sistema de *devşirme* [vid. *supra*, 2.1.3.1., p. 103, nota 43] (dada la poca efectividad de sus servicios) hasta su desaparición a finales de siglo. A partir de entonces, aunque el número de aspirantes fue recortado de manera drástica, los hijos y familiares de los jenízaros retirados tuvieron la posibilidad de entrar en el cuerpo (algo que hasta entonces había estado prohibido y que llevó al aumento del interés por

reforzar su estatus) y comenzaron también a reclutarse turcos que no tenían ningún tipo de vínculo familiar con ellos pero que lo demostraban de forma fraudulenta. Finalmente acabarían ingresando también todo tipo de jóvenes, muchos incluso pertenecientes a los bajos fondos urbanos o antiguos bandoleros [Veiga: 245-250], atraídos sin ninguna duda por las numerosas prebendas. Al mismo tiempo que el ejército, el sistema de *timar* entró en decadencia: muchos señores de feudos se apropiaron de las tierras y se negaron a pagar el arriendo correspondiente al Otomano o bien las cultivaban de manera deficiente o las dejaban abandonadas.

El sultán Osman II (1618-1622) contempló la posibilidad de ir sustituyendo poco a poco el cuerpo de jenízaros del ejército por una especie de milicia nacional que le ayudara a mantener las fronteras del Imperio y a controlar la situación. La tropa estaría compuesta por campesinos musulmanes procedentes de las regiones de Anatolia y Siria. Pero el plan fue impedido por una rebelión de los jenízaros que acabaría con su asesinato [Shaw, 1976: 192-193; Veiga: 242-243]. Ésta fue la primera vez que los gobernantes otomanos se plantearon utilizar soldados no profesionales salidos de la población rural como tropas regulares (no como meras fuerzas enroladas para una guerra en particular). A finales del siglo XVII el Gran Visir Fazıl Mustafa bajá, de la familia de los Köprülü, decidió licenciar a unos treinta mil jenízaros y alistar en su lugar a tropas irregulares procedentes de las provincias orientales del Imperio, especialmente turcos y kurdos, con los que llevó a cabo una campaña contra el Imperio Habsburgo (que comenzó en el verano de 1690 y que lograría restaurar la antigua frontera). Bajo Mahmut I (1730-1754) y Mustafa III (1757-1774) se contrataron consejeros europeos que ayudaran a reformar el ejército, pero los únicos cambios reales fueron la constitución de un cuerpo de artillería a la europea y la creación de una academia de

geometría y matemáticas asociadas a este arma para la formación de los oficiales, así como una fundición de cañones. Sin embargo, las novedades duraron poco tiempo ante la insistente oposición de los jenízaros y del elemento más conservador de la corte [Shaw, 1976: 240-242 y 251; Veiga: 282 y 292-293].

El cambio más radical se llevaría a cabo con Selim III (1761-1807). En primer lugar, se realizó una reforma y reorganización del ejército tradicional que supuso, entre otras cosas, la separación de las funciones administrativas y militares de cada cuerpo, un incremento de salarios (para intentar incentivar su participación bélica), el reemplazo de aquéllos que no demostraran su eficiencia y la instauración de un sistema rotativo de prestaciones militares para los timariotas (por el que no tenían que enviar hombres a la milicia todos los años, lo que les permitía dedicarlos a cultivar sus tierras de forma adecuada). Posteriormente, cuando resultó evidente que estos esfuerzos no habían logrado acabar con los abusos ni habían restaurado la disciplina, el sultán decidió organizar una nueva infantería como fuerza suplementaria a la ya existente. Así, en 1794, se crea el *Nizam-ı Cedit* (o “Nuevo Orden”) que, aunque en un primer momento constaba de un único regimiento, pronto tendrá otro más y, en 1801, estará ya compuesto por casi nueve mil trescientos soldados y unos treinta oficiales (formados todos ellos en las escuelas técnicas dirigidas por asesores europeos y con manuales traducidos del francés). El *Nizam-ı Cedit* pretendía ser ya un ejército “a la occidental” en todos los sentidos. Su organización, armamento, tácticas y uniformes eran algo completamente novedoso para el sistema militar otomano, aunque para evitar excesivas críticas se asimilaron algunos elementos tradicionales (por ejemplo, el uniforme era de color rojo para que recordara al de los *Bostancı*, la guardia jenízara de elite al servicio exclusivo del sultán, cuerpo al que el nuevo ejército quedó adscrito). Para financiarlo se

estableció una partida presupuestaria especial, llamada *Irād-ı Cedit*, que pasó a depender de diferentes fuentes, como, por ejemplo, la puesta en cultivo de tierras consideradas no productivas en los viejos catastros o el requisamiento de otras por parte del Tesoro a arrendatarios incompetentes o absentistas. Los soldados se reclutaron entre los campesinos de Anatolia, donde fueron reunidos por los gobernadores y notables locales y enviados a Estambul a los nuevos cuarteles creados al efecto. Estas levassupusieron también la instauración de un nuevo sistema de circunscripciones militares en 1802. Cada oficial o notable debía remitir una cantidad determinada de hombres a la capital para ser entrenados; después de su instrucción, muchos de ellos eran enviados a sus lugares de origen donde entraban a formar parte de las milicias locales. Las diferentes tentativas por establecer un sistema de reclutamiento similar en la región de los Balcanes quedaron frustradas por la oposición de los notables locales y fueron en parte el origen del fin de la nueva tropa. En 1806 el cuerpo constaba ya de unos veintidós mil setecientos soldados, que eran dirigidos por mil quinientos noventa oficiales, de los cuales aproximadamente la mitad estaban acantonados en Estambul y la otra mitad en Anatolia [Shaw, 1976: 260-263; Veiga: 293-294]. Pero muy pronto las autoridades de Anatolia comenzaron a servirse de los soldados del *Nizam-ı Cedit* para formar sus propias fuerzas militares, usándolas para mantener el orden público en la zona pero también en su propio beneficio. Esta situación, unida a la creciente oposición que el sultán había ido creándose en diferentes medios por sus ideas novedosas, llevaría a una revuelta de jenízaros en 1807 que provocó primero un asesinato masivo de los oficiales del *Nizam-ı Cedit* acantonados en Estambul, la abdicación forzosa del sultán después y la desintegración del nuevo cuerpo del ejército bajo su sucesor, Mustafa IV, junto con la desaparición de todas las escuelas e instituciones relacionadas con él [Shaw, 1976: 270 y 272-274]. Sin embargo, pocos años más tarde resultó ya evidente

que las reformas eran necesarias e imparables, no sólo en el aspecto militar sino en muchas otras cuestiones. Una nueva conspiración cortesana de signo conservador no tuvo más remedio que aceptar la entronización de Mahmut II (1808-1839) en tanto que último representante de la dinastía y éste acabaría creando las circunstancias apropiadas para el nuevo período [vid. Anexos, 5.2.: foto 047].

Cuando Mahmut II comenzó su reinado sus objetivos primordiales se centraban en dos aspectos: eliminar el excesivo poder de los gobernadores y notables provinciales y acabar con los jenízaros. Logró atraerse a muchos notables al reunirles en Estambul con el objetivo de discutir juntos los problemas del Estado y gracias a su apoyo formó, con voluntarios reclutados por todo el Imperio, un nuevo cuerpo del ejército (octubre de 1808) que recibió el nombre de *Seğban-ı Cedit* (en recuerdo del antiguo cuerpo de guardia personal del sultán, ya extinguido, llamado *Seğban* [vid. *supra*, p. 254]) y que fue integrado en la institución militar tradicional en un intento por evitar una abierta oposición. Sin embargo, una revuelta de jenízaros obligó al soberano a disolverlo un mes después [Shaw/ Shaw: 2-5]. Éste sería el primer paso, aunque fallido, para su reforma militar. El segundo no tendría lugar hasta casi veinte años más tarde. Para entonces el monarca era ya consciente de que mientras los antiguos cuerpos del ejército permanecieran intactos y enormemente hostiles a la formación de nuevas fuerzas de corte moderno, nunca se podría crear un ejército verdaderamente capaz de oponerse a los múltiples enemigos del Imperio, tanto fuera como dentro de éste. Pero la delicada posición en que se encontraba hizo que, durante un largo período, se dedicara tan sólo a preparar su ofensiva contra los jenízaros de forma más o menos secreta, colocando hábilmente a sus partidarios entre los dirigentes civiles y militares y confiando en que la pésima actuación del cuerpo le hiciera ir perdiendo apoyos [Shaw, 1971: 97-99].

Cuando creyó estar preparado, estableció una serie de contactos con los oficiales superiores de los jenízaros y con miembros de la clase dirigente para convencerles de la necesidad de modernizar el ejército y, como consecuencia de estos encuentros, se decidió seleccionar una fuerza de jenízaros (escogidos entre los más capacitados de cada división de las acantonadas en Estambul) con los que se creó un cuerpo especial, los *Eşkıncıyan*. De nuevo, como había ocurrido con el *Nizam-ı Cedid*, se estableció un presupuesto especial separado del Tesoro Imperial con la idea de facilitarles altos salarios que incentivaran la pertenencia al cuerpo y su efectividad. Esta nueva fuerza fue presentada a la corte en un acto público el 12 de junio de 1828 [Shaw/ Shaw: 19-20], mientras el resto de los jenízaros se preparaba de nuevo para la rebelión, dispuestos a evitar que los *Eşkıncıyan* les tomaran la delantera en privilegios. Pero para entonces una serie de derrotas en varios frentes habían ayudado a que la opinión pública los viera como soldados incompetentes en el campo de batalla. Sólo tres días después, el 15 de junio de 1826, se produciría lo que la historia turca recuerda con el nombre de *Vakayı Hayriye* (“el acontecimiento beneficioso”). Los jenízaros se habían rebelado un día antes con la intención de impedir el funcionamiento del nuevo cuerpo; pero esta vez el sultán se mantuvo firme. Ordenó reunirlos en sus cuarteles y mandó al cuerpo de artilleros (el único que le era verdaderamente fiel) a que acabara con ellos. Las cifras de muertos no están muy claras pero se cree que murieron entre seis mil y diez mil jenízaros, casi todos a lo largo de la primera noche y en la capital. En las provincias, sin embargo, la mayoría logró evitar la masacre y pasó a disolverse y a asimilarse con la población civil. Con todo, allí donde intentaron resistirse fueron eliminados. Junto con ellos se suspendió también la orden de los *bektaşî* que desde un principio había estado muy ligada al cuerpo. Sus líderes fueron ejecutados y sus edificios destruidos o confiscados. En cualquier caso, la orden siguió viva de forma secreta y renació tras la

muerte de Mahmut II, continuando con su labor doctrinal hasta que fue definitivamente suprimida en los primeros años de la República (aunque todavía existe de forma ilegal en algunas zonas) [Shaw/ Shaw: 21-22; Pareja: 418-419].

Tras este suceso, que fue festejado por la corte y gran parte de la población como algo positivo y necesario, y dado que el reciente cuerpo de *Eşkıncıyan* había sido suprimido al igual que el resto de los jenízaros, el soberano se dedicó a la tarea de crear un nuevo ejército moderno, siguiendo en parte los pasos de Selim III y su *Nizam-ı Cedid*. Solicitó técnicos de Prusia (después Alemania), iniciando así la colaboración militar entre ambos imperios que duraría hasta el final de la I Guerra Mundial [Rubiol: 52-53]. En este nuevo ejército, al que adjudicó el pomposo nombre de *Muallem Asakir-i Mansure-i Muhammadiye* (“Los adiestrados soldados victoriosos de Mahoma”), las armas de artillería y de infantería al estilo occidental serían la parte fundamental. Posteriormente se uniría a ellas la Guardia Imperial (*Muallem Bostancıyan-ı Hassa*), que recibía salarios elevados y tenía posibilidades de promoción a altos puestos de palacio o de gobierno. La caballería pasó a ser un arma auxiliar y la mayoría de los *sipahis*, a pesar de que algunos de ellos continuaron detentando *timar*, quedaron convertidos en fuerza de caballería irregular falta de técnicas modernas y sin muchos medios [Veiga: 329]. También contaron pronto con un cuerpo de transportes, otro de intendencia y hasta con una banda militar al estilo europeo (que fue organizada por Giuseppe Donizetti, hermano del famoso compositor, y que colaboró en la introducción de la música clásica occidental en Turquía). Aparte de sus cometidos en el campo de batalla, se les encomendó la defensa del estrecho del Bósforo, de las fortalezas de Estambul y funciones de policía urbana de la capital, en un intento del sultán por controlar la oposición a las reformas [Shaw/ Shaw: 23].

Los soldados recibían un salario fijo y el reclutamiento se hacía entre hombres de quince a treinta años. El servicio duraba doce años, al final de los cuales podían renunciar a continuar en el cuerpo pero sin recibir ningún tipo de pensión. Ésta sólo era concedida en casos muy especiales de enfermedad, por heridas sufridas en el desempeño de su deber o por motivos de avanzada edad [Shaw/ Shaw: 23]. Por lo que respecta al reclutamiento de nómadas, hasta entonces un hombre de cada seis de una tribu debía formar parte de los cuerpos de irregulares (generalmente de caballería) o engrosar las fuerzas enviadas por los timariotas; a cambio, la tribu no pagaba impuestos. Pero este sistema había dejado de funcionar hacía ya mucho y en el siglo XIX la mayoría de los grupos tribales preferían pagar una cantidad a cambio de verse exentos del servicio. Con Mahmut II se restableció la antigua obligación y, además, se incrementó el número de hombres y se impuso que realizaran también labores policiales en las zonas donde estaban acuartelados [Shaw/ Shaw: 26-27]. El reclutamiento se basó en los datos aportados por el censo general terminado en 1831; sin embargo, muchas familias y comunidades, especialmente los jefes de las tribus nómadas, hicieron todo lo posible para esconder las verdaderas cifras evitando así tener que enviar a todos sus muchachos al servicio [Yetkin, Ç.: 251-253 y 268].

Mahmut II estableció igualmente una milicia de reserva [*Redif*] como fuerza de combate entrenada que tenía estar siempre preparada para cualquier circunstancia (1834). Los soldados debían ser facilitados por los notables locales y tener entre veintitrés y treinta y dos años. Recibían instrucción en sus zonas de asentamiento pero tenían que acudir al menos dos veces al año a las capitales de provincia para ser supervisados por sus superiores y su salario era un cuarto del de las tropas en activo, aunque podía llegar a ser el mismo si desempeñaban funciones similares a éstas [Shaw/

Shaw: 43-44]. Tanto en el caso de los nómadas como en el de las unidades de reserva abundaron las deserciones y pronto los notables locales dejaron también de cooperar en su reclutamiento al darse cuenta de que la instalación de forma definitiva de tropas en cada región mermaba su capacidad de maniobra a su favor en dichas zonas (no olvidemos que el *Redif* ejercía también de policía provincial). Por eso, al final, todo el sistema se permutó por un reclutamiento centralizado desde Estambul y la división definitiva del país en distritos de conscripción obligatoria [Veiga: 329], dando paso así a lo más parecido a un ejército “nacional” que tuvo el Imperio. Aunque esto no ocurriría hasta el siguiente reinado.

El *Mansure* se benefició de una partida especial del presupuesto del Estado que se denominó en un primer momento *Mukata’at Hazinesi*. Dado que sus necesidades iban en aumento a medida que se ampliaban las diferentes unidades y se creaban nuevos cuerpos, el sultán fue transfiriéndole mayor número de partidas lo que llevó a que en 1834 existieran de hecho dos presupuestos paralelos, el civil y el militar, que acabarían desembocando en la creación del Ministerio de Finanzas, a finales de 1838 [Shaw/ Shaw: 42]. Sin embargo, a pesar del trabajo y los esfuerzos dedicados, este ejército no funcionó tan bien como el sultán hubiera deseado: se necesitaban más años de estudio y de prácticas para formar a buenos oficiales. Asimismo, la juventud de los estudiantes y las múltiples novedades a las que se enfrentaban (la educación en las medersas a las que estaban acostumbrados poco o nada tenía que ver con los nuevos conocimientos que se pretendía adquirieran en las escuelas técnicas especializadas) hicieron que los avances fueran insuficientes. El ejército estaba también falto de organización y disciplina. Y el servicio militar empezó a convertirse en una especie de esclavitud: los muchachos permanecían durante un largo período en el ejército, a menudo toda una vida, y la forma

en que se les reclutaba dependía de una elección arbitraria de las autoridades, quienes a veces obligaban a todos los hombres hábiles de un pueblo a marchar al ejército con lo que la agricultura se resentía en exceso en algunas zonas [Shaw, 1971: 108]. Todo esto colaboró a que la población rural (que no podía escapar de ninguna manera de esta servidumbre) tendiera a la desertión. Pero, por otra parte, el rendimiento del *Mansure* a corto plazo resultó brillante si se compara con la ineficacia de las últimas épocas de los jenízaros y a pesar de algunas sonadas derrotas [Shaw/ Shaw: 29].

Mahmut II fue quien sentó las bases para las futuras reformas a gran escala conocidas como *Tanzimat-ı Hayriye* (o “Reordenación beneficiosa”) que apuntaban en dos direcciones diferentes: impulsar la centralización del Estado y transformar a los súbditos del Imperio en ciudadanos. Pero la temprana muerte del sultán haría que los cambios más importantes se produjeran bajo su hijo, Abdülmecit (1839-1861) [Veiga: 324]. Éste volvió a introducir cambios en el ejército, llamado ahora *Asâkir-i Nizamiye-i Şahane* (Ejército regular del Imperio), continuando la estela de su padre. Estas reformas (1843), realizadas ya en plena época de las *Tanzimat*, establecían que todos los ciudadanos del Imperio tenían el deber de defender la “madre patria” [*Anavatan*] de ahí que todas las comunidades, tanto musulmanas como no musulmanas, tuvieran que estar dispuestas a entregar a sus jóvenes para la instrucción militar. El reclutamiento de soldados se haría de forma regular y el servicio no podría exceder los cuatro o cinco años (más los siete que se permanecía en la reserva, lo cual ya suponía un tiempo bastante largo). Los voluntarios podían enrolarse si así lo deseaban por períodos más largos. Los habitantes de las grandes ciudades, los funcionarios y los nómadas quedaban exentos (dado que se suponía que contribuían con esfuerzos de otro tipo), pero no las minorías (aunque de hecho continuaron apartadas del servicio mediante el pago de una

suma de dinero). Al mismo tiempo, el servicio militar se constituyó en una alternativa de educación secular [Shaw/ Shaw: 85-86; Rubiol: 66]. Se hicieron intentos para convertirlo en algo honorable y no en una dura carga para las familias o las aldeas. Esto llevó a dividir el Imperio en circunscripciones organizadas cada una de las cuales debía contribuir con un número determinado de hombres al año. Pero no se podía reclutar más de un hijo de la misma familia, ni más de un diez por ciento de los jóvenes de un mismo pueblo [Shaw, 1971: 108]. Bajo Abdülhamit II (1876-1909) se introdujo la posibilidad (1885) de que todo aquél que lo deseara pudiera permutar su servicio en el ejército por dinero pero debía recibir obligatoriamente tres meses de instrucción básica. Los nómadas, kurdos y árabes continuaron exentos. Con todo, al aumentar la población del Imperio, debido a la reducción de su territorio y a la fuerte afluencia de emigrados expulsados de zonas recientemente independientes o de países en clara disconformidad con su población musulmana (como Rusia), el número de hombres requeridos para la milicia se rebajó en un 25%. De esta época data también la formación, por iniciativa personal del propio sultán y a imitación de las tropas irregulares ruso-cosacas, de la *Hamidiye* (1891), una milicia en el este de Anatolia formada por caballería turcomana y kurda sunníes cuyo objetivo era vigilar la frontera con Rusia y acabar con los actos de violencia armenia en la zona pero también, indirectamente, controlar a las propias tribus y promover entre ellas su adhesión al Imperio. Las más grandes debían suministrar un regimiento a la milicia y las pequeñas se encargaban del abastecimiento. Para mejorar su nivel se crearía incluso una escuela militar tribal que proporcionaría la educación necesaria a los oficiales [Shaw/ Shaw: 203 y 245-246; Rubiol: 93-94; Yetkin, Ç.: 338].

A principios del gobierno de los Jóvenes Turcos (1909) se impuso de nuevo el servicio militar como una obligación de todos los hombres del Imperio,

independientemente de su etnia o religión, y se abolieron definitivamente las exenciones por pago [Shaw/ Shaw: 99-100 y 245-246]. Sin embargo, no debemos olvidar que la mayor parte de la población era rural (aproximadamente un 87% a principios del siglo XIX [Yetkin, S.: 23], porcentaje que un siglo después, en el período que nos presenta la tetralogía, no había variado en exceso: en 1913 el número de habitantes urbanos había aumentado ligeramente en casi todo el país excepto en Anatolia, donde no sobrepasaba todavía el 18% [Rubiol: 89]); por lo que incluso en el ejército de las primeras décadas del siglo XX el grueso de la carga fue soportado por los jóvenes de las aldeas. Y, al ir aumentando las necesidades militares y sucederse los conflictos en distintos frentes, también se fueron reclutando más hombres, muchos de los cuales acabaron de nuevo toda su vida como soldados sumisos que iban enlazando guerras. Para cuando lograban regresar a sus aldeas la mayoría habían sobrepasado la juventud y estaban en pésimas condiciones físicas, lo que les impedía trabajar adecuadamente en el campo y asistir a las familias en sus necesidades [Avcı: 100]. Pero los que no desertaban o se negaban a ir al ejército eran capaces de aceptar todo tipo de penalidades sin rebelarse contra sus jefes, muchas veces culpables directos de sus sufrimientos por su falta de organización y de previsión, como pudo comprobar el propio Mustafa Kemal [Rubiol: 143].

Tras la terrible derrota producida en la Guerra Balcánica terminada en 1913, el gobierno del CUP tomó la decisión de incorporar un mayor número de asesores y renovar todo su equipamiento. El presupuesto militar fue literalmente doblado y la modernización del ejército era ya un hecho al comenzar la Gran Guerra, lo que permitió al Imperio desempeñar un papel mucho más honroso en el conflicto de lo que algunos habían esperado del “hombre enfermo de Europa”. De esta época data la llegada de gran cantidad de oficiales germanos, entre ellos altos mandos destacados como el general

Liman von Sanders, lo que llevó a las Potencias enemigas a acusar a los otomanos de dejar su ejército en manos alemanas [Shaw/ Shaw: 308-310]¹⁰⁷.

Hemos hablado en líneas generales del ejército porque este esquema se reprodujo en todas las provincias del Imperio Otomano; pero no cabe duda que la idiosincrasia de algunas de ellas hizo que los problemas fueran mayores o se complicaran con otro tipo de factores. En la región de Çukurova muchos de los campesinos de eran de origen nómada y sus tribus habían sido asentadas hacía relativamente poco tiempo. Yaşar Kemal nos explica en el primer tomo de la tetralogía cómo Çukurova era hasta unos sesenta años antes de que Memed se hiciera bandolero una colección de inmensas marismas sólo ocupadas en invierno por los campamentos de los nómadas turcomanos. Las tribus fueron obligadas por los otomanos a asentarse en esas llanuras pantanosas hacia mediados del siglo XIX: se les dio campos y se hizo un registro de la propiedad de lo que le había correspondido a cada una. Se les entregaron también esquejes de plantas y árboles frutales para que los plantaran y cultivaran; pero los nómadas no estaban acostumbrados a ser agricultores y despreciaban ese oficio y ni siquiera mostraban interés por ser dueños de unas tierras que siempre habían considerado como suyas. La zona era, además, malsana con muchas epidemias en verano, especialmente la malaria, y hubo una gran mortandad en los primeros años. Por

¹⁰⁷ Para ver la evolución del servicio militar en España por esas mismas fechas se puede consultar BORREGUERO, Cristina (1989): *El reclutamiento militar por quintas en la España del siglo XVIII: orígenes del servicio militar obligatorio*. Valladolid: Universidad de Valladolid. También: <http://www.ejercito.mde.es/IHYCM/revista/patria/05-abllan-garcia.html> [última consulta: 04.06.2007]; http://www.almendron.com/historia/contemporanea/gran_guerra_/gran_guerra_21.htm [última consulta: 04.06.2007]; y <http://www.sindicatotns.com/webtns/EJTIERRA.htm> [última consulta: 04.06.2007].

eso muchos turcomanos volvieron a las montañas y a su vida itinerante, a pesar de las diversas prohibiciones. Sólo a finales del XIX las tribus fueron capaces de valorar la posesión de unas tierras tan fértiles; así fue como se logró que hacia 1900 las zonas pantanosas fueran retrocediendo y se llegó a roturar casi la mitad de la superficie para crear campos de labor [I, 15, pp. 235-238] [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 62-67]. Pero los jóvenes de estos pueblos ya no eran considerados nómadas de cara a la oficina de reclutamiento y, por tanto, no estaban exentos de realizar el servicio militar. Sin embargo, es lógico que estos hombres no vieran con muy buenos ojos que les obligaran a ir a la milicia, algo a lo que no estaban acostumbrados pues no se habían visto en la necesidad hasta hacía bien poco. Por lo demás, las guerras del Imperio eran para ellos algo un tanto lejano e incomprensible, o al menos lo fueron hasta que las Potencias (en esa zona, los franceses) ocuparon diferentes partes del país a finales de la Primera Guerra Mundial. Por lo tanto, podemos llegar a comprender que, en la mentalidad de muchos aldeanos, ir al servicio militar implicara muy fácilmente la muerte¹⁰⁸. Es lógico que razonaran así pues llevaban más de cien años de continuos conflictos, a pesar de que con el nuevo Estado la situación bélica se refrenó y Turquía se convirtió en un país “pacifista” (neutralidad y pacifismo fueron las principales directrices en política internacional de Atatürk y sus gobiernos, expresadas en el famoso lema de Mustafa Kemal *Yurtta sulh, cihanda sulh*, “Paz en el país y paz en el mundo” [Rubiol: 190]). Entre los nuevos principios fundamentales que expuso el *Halk Fırkası*, el partido creado por Atatürk en 1922, estaba el de reducir el período del servicio militar obligatorio,

¹⁰⁸ Tampoco en España ir al servicio militar contó con “buena prensa” durante una serie de años, especialmente los comprendidos por la llamada Guerra de África. El refranero popular así lo atestigua: “Hijo quinto sorteado, hijo muerto y no enterrado”.

ocuparse de la situación de los soldados y atender a los mutilados, viudas y huérfanos salidos de la guerra [Tunçay, A: 80]. Pero, claramente, los muchachos de la novela que desertan o evitan el servicio continúan teniendo en el pensamiento la imagen de las últimas guerras así como las terribles consecuencias que para sus familias supusieron (en este tema no debemos dejar de lado el hecho de que al ausentarse los jóvenes de sus pueblos durante años se ocasionaba un grave perjuicio económico a sus familias). En la España decimonónica parecía ocurrir algo similar, a pesar de que el peligro de conflicto bélico era mínimo. El escritor Hans Christian Andersen, que visitó nuestro país por primera vez en 1862, expone un caso de ataque de bandidos a una diligencia que, *a posteriori*, se demostró había sido toda una familia campesina: al saber que su hijo menor había sido llamado a filas, cometieron el atraco para poder librarle con el dinero obtenido¹⁰⁹.

2.3.3.8.2.2. Los expropiados por otros campesinos

Otras veces surgen choques con los vecinos o con la propia familia, que se crecen ante la situación de abandono de huérfanos y viudas. Son campesinos que se ven en una posición social más fuerte y se aprovechan de las circunstancias sin sentir por ello mala conciencia. Este tipo de actitudes será uno de los muchos ejemplos del egoísmo de los aldeanos, que tan sólo se preocupan por mejorar su propia situación aunque para ello tengan que pasar por encima de sus semejantes. Entonces, los que han quedado desamparados reaccionan como pueden para proteger lo que es suyo.

¹⁰⁹ ANDERSEN, H. Ch. (1862): *Viaje por España*. Madrid: Alianza Editorial, 1998 [cit. en Soler: 145].

A veces son las viudas las que luchan. Un ejemplo es lo que le ocurre a Iraz [I, 13, p. 173-179]: sabe que ella sola no logrará imponerse a sus cuñados (entre otras cosas por su condición de mujer) ni confía en que la justicia solucione sus problemas [*vid. supra*, 2.1.3.2., pp. 134-136]; pero se niega a casarse de nuevo, saca a su hijo adelante trabajando duro y luego se sentirá bien orgullosa de él cuando recupere sus tierras de forma legal (apelando primero al consejo tradicional de los ancianos de la aldea y sintiéndose respaldado por ellos a la hora de iniciar el proceso para quitar a su tío las tierras que le ha usurpado [I, 23, p. 175]). Pero el pleito le costará la vida y al final su madre acabará en la cárcel. Iraz es mujer y por eso ni siquiera se le ocurrirá echarse al monte para salvarse de la prisión (entre otras cosas porque que si al asesino de su hijo no le ha pasado nada, menos le puede pasar a ella por simplemente haber incendiado la casa del criminal [I, 13, p. 178]).

La situación es diferente cuando son los muchachos y no las viudas los que se revuelven contra esos atropellos. Por ejemplo, el Hijo de Zala tenía diecisiete años cuando se hizo bandolero tras matar al hombre de la ciudad que le había quitado los campos de su padre [II, 31, p. 229]¹¹⁰. Y Kerim torturó durante tres días y tres noches al hijo del dueño de la finca vecina a la suya porque violó a su mujer y luego se hizo de la partida de Osman *el Negro* [III, 9, p. 151].

¹¹⁰ Yaşar Kemal cuenta en una entrevista que existió un bandolero real con este nombre en los montes Tauro: era un antiguo guardaespaldas de su padre que, al ser asesinado éste, se echó al monte y se convirtió en un famoso proscrito. Sin embargo, solía bajar a menudo a los pueblos y muchas veces iba a visitar a la familia del escritor a su casa junto con su partida de cinco hombres. Un día los gendarmes les rodearon y les mataron [Yaşar Kemal/ Bosquet: 36].

2.3.3.8.2.3. Los expropiados por los agás

Sin embargo, la consecuencia más habitual tras la pérdida del padre o de otros parientes masculinos son los abusos por parte de los señores locales, que desembocan en acciones de los huérfanos en su contra. Esos actos delictivos les obligan a echarse al monte, pero no debemos olvidar que “sólo se convierten en forajidos y son punibles como tales allí donde se les juzga de acuerdo con un criterio de orden público que no es el suyo” [Hobsbawm, 1969/2000: 20]. Es decir, ellos no consideran un crimen lo que han hecho (y seguramente la mayoría de sus convecinos tampoco) sino, más bien, la aplicación necesaria de una justa “ley del talión”. Aquí tenemos múltiples ejemplos: el Gran Ahmet mató a su agá porque torturó y violó a su madre mientras él estaba en el ejército [I, 7, p. 62]; Cabbar *el Largo* da a entender que mató al suyo porque daba unas tremendas palizas a su madre, a consecuencia de las cuales ella murió [III, 23, p. 461] (algo que también le pasará a Memed); y a Ökkeş le acusaron falsamente de haber matado a un agá (asesinado en realidad por otro agá, que luego le ayudaría a escaparse de la cárcel [III, 9, p. 150]).

La motivación concreta de la muerte de un señor siempre tenía una causa directa; es decir, mientras que el trabajo inhumano, las palizas y el hambre poco menos que se consideraban algo inherente a la condición de campesino y los propios aldeanos así lo asumían (recordemos, por ejemplo, como los aldeanos de Abdi, a pesar de quedarse sin comida todos los inviernos y tener que ir a mendigar al agá a cambio de deudas que luego nunca serán capaces de restituir, no se atreven a cuestionar la situación, aunque maldigan su suerte [I, 6, p. 51]), existían otro tipo de acciones puntuales que sobrepasaban las “competencias” comúnmente aceptadas de un señor. Así la fractura se produce a veces tras el maltrato, muerte o violación de las madres

(mientras el hijo está en el ejército, como hemos visto ya en el caso del Gran Ahmet [I, 7, p. 62]). Por lo que respecta a Memed, éste no se decide a oponerse a su agá hasta que se da cuenta de que la muchacha de la que está enamorado va a ser obligada a casarse con el sobrino de Abdi y él tendrá que conformarse. Aún con eso, su reacción primera es marcharse con ella (no atacar a Abdi) para, siguiendo la costumbre rural de los “raptos de novias”, que todavía se practica en la actualidad en algunas zonas, enfrentar al agá con los hechos ya consumados [I, 7, p. 74]. Por supuesto Memed es consciente de que Abdi no verá con buenos ojos que se atreva a poner en entredicho su autoridad sobre los habitantes de la aldea; de ahí que no sólo fuerce su unión con Hatçe sino que decida que ambos deben abandonar la zona inmediatamente e incluso intente convencer a su madre de lo mismo, aunque sin éxito [I, 7, p. 79]. De hecho Memed ya había intentado escaparse de Abdi cuando tenía once años, esta vez despreocupándose incluso del destino de Döne (pues su poca edad no le permite pensar en las consecuencias negativas que pudiera tener para ella su acción), momento con el que comienza el primer tomo de la tetralogía [I, 2, p. 12-14]. En esa ocasión fue una reacción infantil ante los malos tratos del señor; infantil porque, en su inocencia, creyó que alejarse un poco bastaría para liberarse del yugo que le oprimía. Pero cuando, en el segundo caso, Memed ve que Hatçe y él están totalmente rodeados por sus perseguidores, se da cuenta de que su única salida es matar al sobrino y a Abdi [I, 9, p. 102] y después echarse al monte [I, 9, p. 107]. Los actos criminales originados por “asuntos de faldas” o de honor (a menudo, ambos se confunden en una misma cosa) son también la norma habitual en el mundo del bandolerismo [*vid. infra*, 2.3.6., p. 408]. En el mundo rural abundan, como hemos visto, los ataques impunes de los poderosos a las mujeres de la familia; pero también existen los asesinatos entre rivales de amores. Así, por ejemplo, José María *el Tempranillo* parece que se echó al monte tras matar a los quince años a su oponente en

la carrera por ganar los favores de una muchacha en cierta romería popular [Soler: 221].

Estos muchachos huérfanos sufren a menudo sin ninguna consideración el expolio de las pocas propiedades que deberían heredar de sus padres, ya sea por parte de otros vecinos o por sus agás. Así, por ejemplo, Abdi se quedó con todo lo que tenían Memed y su madre al morir su padre [I, 2, p. 23]. En la mayoría de los casos, los agás aprovecharon la usurpación para convertirles de paso en sus peones con la excusa de darles un trabajo del que alimentarse y poco más o menos que haciéndoles un favor (Memed trabaja para Abdi desde los nueve años [I, 2, p. 18]), maltratándoles luego sin piedad (Abdi acostumbra a dar palizas por cualquier motivo a Memed [I, 2, p. 20]). Los agás valoran la vida de estos peones en bien poco y a menudo para ellos es más importante la de las bestias de trabajo, tal vez porque los campesinos son muchos, prácticamente gratis y de fácil “renovación” mientras que los animales cuestan un buen puñado de dinero (a Abdi no le preocupa lo que le haya podido pasar a Memed cuando éste desaparece sino sólo la situación en que hayan quedado los bueyes con los que estaba arando [I, 3, p. 26]). Su vida se convierte en una lucha por la supervivencia, con un trabajo de esclavos de sol a sol, numerosos maltratos y pésimas condiciones (andrajos por ropa, escasísima comida, sin leña para calentarse en invierno, etc.). Las autoridades que representan al Estado en la zona no se ocupan de la mala situación de los aldeanos y generalmente apoyan a los agás, en la idea de que cualquier campesino es un ser despreciable que se merece su destino (con el paso a la República y a pesar de las intenciones de Ankara por mejorar la situación de los agricultores, esto no parece haber evolucionado mucho aún, dada la reticencia de sus representantes locales a introducir cambios desfavorables para las clases altas [*vid. supra*, 2.1.2., pp. 99-100; 2.1.3.2., pp. 124 y 132-134]). Por eso, prácticamente la única salida de aquellos pocos que se

atrevían a desafiar la situación y enfrentarse a los señores era convertirse en bandoleros.

* * *

Vemos, pues, como los bandoleros cuyas motivaciones hemos englobado en los dos últimos apartados [2.3.3.8.2.2. y 2.3.3.8.2.3.] se echan al monte tras haber asesinado a un agá despreciable o bien a alguien de su mismo estatus social que había cometido alguna acción injusta. Es importante resaltar que casi ninguno (la excepción es el hijo de Iraz) confía en que las leyes y sus representantes reparen las injusticias cometidas con ellos [*vid. supra*, 2.1.3.2., pp. 134-136]: piensan que ningún juez se pondrá de su parte ante, por ejemplo, una expropiación de tierras cuando a menudo ni siquiera tienen los títulos de propiedad (aunque todo el mundo en la aldea sepa que las tierras eran suyas). Esto ocurre también con pueblos enteros que están amenazados por la codicia de algún agá (por ejemplo, el Gran Osman comenta a sus convecinos de Vayvay que ellos se instalaron en sus tierras mucho antes de que Ali Safa bey naciera incluso, por lo que su propiedad es indiscutible [II, 10, p. 72]). Las autoridades suelen estar siempre del lado de los poderosos, entre otras cosas porque esos poderosos tienen medios para imponer su razón, mientras que ellos, pobres campesinos analfabetos, se sienten incapaces de luchar contra toda esa maquinaria solos¹¹¹. Es, pues, además de un problema de

¹¹¹ Es interesante ver el buen negocio que tienen organizado los escribanos de la ciudad escribiendo instancias y todo tipo de cartas y papeles (generalmente oficiales, pero a veces también privados) a los campesinos analfabetos que los necesitan. De paso, también sirven de intermediarios y de “negros” a los señores en sus sucias tramas, lo cual ayuda a que la gente llana no confíe demasiado en ellos [*vid. supra*, 2.1.3.2., p. 134]. De hecho, su misma descripción física resulta a menudo tan negativa como la de determinados personajes de nuestra picaresca. Lo más curioso de todo esto, es que el propio Yaşar Kemal fue escribano durante unos años en un puesto en la plaza del mercado de Kadirli y que en

tradiciones y costumbres, un problema de lucha de clases en el más puro estilo socialista lo que Yaşar Kemal nos plantea a través de estos crímenes. Y la mayoría de estos muchachos son los que encajarán en el modelo de “bandolero social”.

Un punto importante más, que en la novela queda bastante claro, es que todos estos jóvenes, aunque se echen al monte por motivos personales y no colectivos, suelen acabar convertidos siempre en vengadores de toda su comunidad. Y, la mayoría de las veces, no lo harán por sus propios deseos sino obligados por los campesinos. Tanto la muerte de Abdi al final del primer tomo de la novela como las sucesivas de Ali Safa bey, Hamza agá, Mahmut agá y Arif Saim bey, no son tanto una reparación personal de Memed *el Flaco* como una venganza colectiva en la que Memed es sólo el instrumento de los aldeanos aún sin desearlo. El bandolero entra desde el primer asesinato en un proceso imparable pues, cuanto mejor se comporta con los suyos, más se aprovechan éstos de él y más le reclaman. Se ha convertido en un “hombre obligado” [*vid. infra*, pp. 278-281] que, aunque no lo quiera, debe continuar su obra de “limpieza” de la sociedad. Éste es el triste sino de los bandoleros “buenos”. Viven en un mundo sangriento marcado por los asesinatos que se ven forzados a cometer y que no acabarán hasta su

1950 llegó a pensar en dedicarse a escribir instancias para la gente analfabeta a la puerta de la *Yeni Cami* de Estambul en el caso de no encontrar ningún otro trabajo en esa ciudad, aunque pronto se dio cuenta de que el lugar no daba para más clientela [*vid. supra*, 1.2., pp. 32-33]. Poco después empezaría a colaborar con el periódico *Cumhuriyet* [Yaşar Kemal/ Bosquet: 48-55]. Tal vez su propio conocimiento del gremio en general le haga hablar con esa crudeza de sus antiguos colegas.

propia muerte¹¹². Puede que en un primer momento desearan cometer ese acto de venganza personal, que fue visto como un acto delictivo por las autoridades y les llevó a la montaña; pero, cuando la ira y la impotencia de ese instante desaparecieron, se dieron cuenta de que su acción les había convertido en seres apartados de la sociedad en la que deseaban vivir y, a menudo, procurarán hacer todo lo posible por volver a ella. Aquí es donde entran en juego los parientes y vecinos, obligándoles a continuar con una dinámica que no desean y que muchas veces ya no es un desagravio personal sino una represalia en beneficio de todos. Se crea así también la necesidad de convencer a estos bandoleros de la gran responsabilidad que su vida de proscritos conlleva a favor de toda la comunidad. Esto llevará a los campesinos a presiones de todo tipo, incluso inconscientes, que difícilmente podrán ser resistidas por el bandolero. Es sintomático el hecho de que frecuentemente indiquen que un bandolero nunca es capaz de dejar la profesión pues, aunque suele intentarlo, generalmente no puede evitar añorar esa época de libertad. Pero aunque se plantea como una vida muy independiente, en realidad está totalmente ligada a los intereses de los que le apoyan, que a la larga serán los que determinen su futuro: si ellos deciden dejar de ayudarlo el bandolero caerá irremisiblemente, por muy bueno que sea o muy capacitado que esté. Por eso no es tan seguro que la vuelta de un buen bandolero apartado de alguna manera de la profesión o amnistiado sea siempre debida a motivos personales. Es más probable que, la mayoría de las veces, se deba a coacciones diversas de los aldeanos para que vuelva a convertirse en su adalid.

¹¹² Yaşar Kemal ha explicado que otro de los temas cruciales en sus novelas es el asesinato, como en Dostoyevski, aunque para él los remordimientos de conciencia que sufren los personajes del autor ruso son totalmente prescindibles [Gürsel, 2000: 122].

Este asunto se puede ver muy bien a lo largo de la tetralogía con el propio Memed. Ya incluso en el primer tomo de la novela parece que Memed quisiera dar por acabada su vida fuera de la ley sin siquiera haber terminado con el odioso agá de su aldea por culpa del cual acabó en el monte (en un momento dado discurre que no tiene derecho a acabar con ninguna vida humana, aunque sea la de alguien como Abdi [I, 14, p. 191]). Pero sus convecinos, y muy especialmente la madre Hürü, no le dejarán apartarse ni un ápice del camino que ellos quieren que recorra y acabarán forzándole al asesinato de Abdi. Primero confían en que Memed encuentre un arma y mate al agá para vengar a su madre [I, 7, p. 81]. Después, cuando descubren que las noticias sobre la muerte del chico eran falsas, se convencen de que sólo es debido a que difícilmente podrá ocurrirle nada hasta que les solucione a ellos sus problemas [I, 14, p. 202]; todas las esperanzas de los aldeanos están puestas en él, como le recuerda *el Cojo* para intentar que no ponga su vida en peligro salvando a Hatçe de la cárcel [I, 21, p. 293]. Al proclamarse la amnistía Memed no puede acogerse a ella porque, cuando llega a Değirmenoluk, la madre Hürü le echa en cara haber permitido que mataran a su mujer y a su madre sin ser capaz de terminar con el agá antes de que llegara el perdón oficial. Hürü está trastornada: piensa que ya nada ni nadie logrará convencer a Memed de la necesidad de matar a Abdi (librándoles de paso también a todos ellos de esa “maldición” [I, 37, p. 364]). Finalmente, cuando, tras matar al agá, Memed va a su aldea, dice una frase muy explícita a Hürü: “Lo he hecho, estamos en paz” [I, 37, p. 366]. Con ella indica que es totalmente consciente de que la mujer es, con sus terribles palabras, la única razón que le ha impulsado a actuar.

Tampoco Iraz, a pesar de sentirse mucho más cerca de los sentimientos de Memed, es capaz de ver hasta casi el final que él también tiene derecho a vivir su propia

vida y a volver a ser un ciudadano normal sin tener antes que solucionar los problemas de todos los que le rodean. Pretende a toda costa que el muchacho mate al que acabó con su hijo Rıza, aunque al menos quiere que lo haga antes de que se promulgue la amnistía de 1933 para poder acogerse a ella luego [I, 30, p. 335]. Al poco, sin embargo, decidirá que al asesino de su hijo debe matarlo ella misma [I, 30, p. 335] y al final del tomo cambiará de opinión y pensará que su única ocupación a partir de entonces será cuidar al hijo de Hatçe y Memed como si fuera un nuevo Rıza, olvidándose del asesino [I, 36, p. 361].

El asunto continuará de forma cada vez más insistente en el resto de los tomos y Hürü intentará incluso convencer a un Memed decidido a dejar de ser bandolero:

- Bien, madre. Ahora bajaré a Çukurova, recogeré a Seyran y me iré con ella a esas tierras lejanas y me convertiré en İbrahim *el Miserable* [que era el padre de Memed, un pobre campesino. MJ Horta].
- El mundo está repleto de esos İbrahim *el Miserable*, no hay nada más fácil, no hay nada más fácil que ser uno de ellos. (...).
- Voy a decirte algo, hijo mío, Memed. Voy a decirte algo, pero no te ofendas, ¿de acuerdo? Yo no te parí, sin embargo en ti hay mucho más de mi esfuerzo que de tu madre o de tu padre. No te enfades, pero no cambiaría una uña de un Memed *el Flaco* muerto por cien mil, por cien mil cien İbrahim *el Miserable*.
- Entonces, me estás diciendo que siga siendo bandolero.
- Yo no he dicho eso - replicó Hürü enfurecida-. Tu vida es tuya, hijo. -Las manos le temblaban y en su rostro apareció un tic nervioso-. Lárgate y buen viaje [III, 19, pp. 359-360].

Este fragmento expresa sin duda la diferencia que hay entre los que se hacen bandoleros y el resto de los campesinos: aquéllos son los únicos que se han atrevido a desafiar al poder establecido, sea al nivel que sea, y por eso no son vistos como personas “normales” por el resto de la población. Un bandolero nunca puede dejar el

oficio sin más y reconvertirse en el aldeano pobre que era antes. Y la razón fundamental no es que sean hombres “de otra pasta” sino que los que se hallan cerca de ellos y dicen apoyarles en realidad lo único que hacen es forzarles a actuar. Y una forma de forzarles es convencerles de que ya no son esos campesinos de antes (que, además, no valen nada porque no son capaces de luchar contra el que les oprime como sí hacen ellos), convencerles de que se han convertido en personas diferentes. Sin embargo, en el cuarto tomo habrá un período en el que sus más allegados parecen haberse aplacado, los pleitos que parecía tener han quedado resueltos, y por eso le permiten abandonar por un tiempo el bandolerismo sin continuar la presión. Entonces, será el mismo Memed quien se sienta obligado a echarse de nuevo al monte para vengar la muerte de su buen amigo el profesor Zeki Nejad [IV, 15, pp. 397-398].

Yaşar Kemal insiste en que basó esta tetralogía en el concepto del “*mecbur insan*” [el hombre obligado] que le sirvió de pauta para engendrar al protagonista¹¹³. Como muy bien explicaba él mismo en una entrevista concedida a su traductor al español y publicada en la revista del Instituto Cervantes de Estambul:

En aquellos años [se refiere a su juventud, cuando aún no había comenzado a escribir y se dedicaba a escuchar a los trovadores que iban de pueblo en pueblo contando leyendas y poemas tradicionales y a leer libros de historia turca y de literatura occidental mientras trabajaba en la biblioteca de Ramazanoğlu. MJ Horta] comenzó a formarse en mi mente la idea del “hombre obligado”. Cuando era niño, entre 1933 y 1936, había más de trescientos bandoleros en los montes Tauro. Se habían echado al monte por todo tipo de razones. Parte de ellos eran

¹¹³ AVCI, Zeynep (1986): “Yaşar Kemal ile *İnce Memed*’ler Üzerine Söyleşi”, en *Yeni Düşün* [cit. en Moran: 93].

los hombres en las montañas de los ricos beys y agás de Çukurova, trabajaban para ellos. La otra parte estaba de parte del pueblo. Entre ellos se encontraban los que se habían visto obligados a rebelarse. Amplié más aquel asunto. (...). Mucho antes de escribir ya conocía bien a los bandoleros. Sabía quién lo era por obligación y quién no. Creo que fue así como pude crear Memed *el Flaco* como un “hombre obligado” [Carpintero, 2000: 5-6].

El autor nos presenta el personaje de Memed como una clara continuación de la senda marcada por el legendario Köroğlu [*vid. infra*, 2.3.8.]. Como él, pretende ser un “bandolero honorable” y un héroe épico. Yaşar Kemal se benefició asimismo de una larga tradición turca de textos literarios que nos hablan de revueltas y rebeldes, algo que conoce muy bien y sobre lo que ha investigado durante años. Parece ser que la historia principal que le llevó a pensar en construir esta novela fue el relato de la leyenda del jeque de Sakarya, que el escritor ha relatado varias veces en diferentes actos y entrevistas [*vid.*, por ejemplo, Yaşar Kemal, 2003: 295-296; Yaşar Kemal/ Bosquet: 160-161; Gürsel, 2000: 107-108] y que aparece también en la tetralogía contada por el imán Ferhat [III, 25, pp. 487-488]. El jeque de Sakarya era un aleví que se autoproclamó *mahdi* [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 57-58, nota 21] en tiempos del sultán otomano Murat IV (1609-1640). Sus partidarios pensaban que era el último imán duodecimano reaparecido que había vuelto para acabar con la opresión y traer la felicidad, no sólo a los suyos, sino a todo el mundo. Su rebelión contra el poder otomano no pudo ser atajada hasta que el sultán, de camino a Bagdad (ciudad que pretendía arrebatarse de manos de los safavíes), decidió que resultaría peligroso dejar ese foco de insumisión a sus espaldas. Tras un intento fracasado por “comprar” al jeque (nombrándole visir), empleó el poderoso ejército que había llevado hasta allí en acabar con la revuelta. El jeque fue hecho prisionero en la batalla y ajusticiado luego de manera deshonrosa. Según la leyenda, cuando el enviado del sultán intentaba negociar con él

(presionándole con su próxima muerte si no aceptaba la oferta del soberano), el jeque explicó que le resultaba imposible echarse atrás: había sido enviado a este mundo para hacer lo que estaba haciendo y debía continuar su rebelión porque “estaba obligado”. Yaşar Kemal dice que esta frase le impresionó porque se dio cuenta de que, efectivamente, a lo largo de toda la historia habían existido gran cantidad de hombres que se habían sacrificado porque se veían forzados a ello y que sólo esos hombres habían sido capaces de cambiar el mundo. Todos los que se rebelan contra cualquier tipo de injusticia son *mecbur insan* y su idea al componer *İnce Memed* fue fundamentalmente ésa. Aunque el personaje de Memed comienza su vida de bandolero de una forma que podríamos denominar “casual”, bien pronto sus convecinos y luego todos los pueblos de la zona le van a convertir en ese *mecbur insan*, en la persona que se siente obligada a salvar a esa gente de sus problemas sin derecho a pensar en sí mismo y sin poder salir del círculo vicioso en el que se mete [Yaşar Kemal/ Bosquet: 162]. Sin embargo, gracias a esta explicación de Yaşar Kemal podemos ver cómo para él la obligación de Memed no se debe sólo a las presiones de los suyos: el bandolero es también un *mecbur insan* por sí mismo, porque tiene un “gusano que le corroe en las entrañas” (como muy bien dice Battal agá en la novela [III, 18, p. 349]), un imperativo moral que nunca le dejará tranquilo cuando vea una injusticia y le impulsará a intentar corregirla dentro de sus posibilidades. El gran problema de Memed a partir del tomo segundo de la tetralogía es que mató a Abdi agá pero llegó Hamza agá y ocupó su lugar. Y cuando consiga acabar con Hamza y con Ali Safa bey otros rellenarán el vacío. Y, como la mayoría son tiranos que maltratan al pueblo, siempre habrá agás y beyes contra los que luchar. Memed se desespera porque ve que su “misión” no tiene fin [II, 27, pp. 199-200; II, 30, p. 223; II, 43, p. 344; II, 53, p. 411], pero no por eso dejará de continuar su labor de “limpieza”. En palabras de Yaşar Kemal: “Es ya un [hombre] obligado”. Y

añade un dicho popular bastante expresivo: “Los bandoleros no pueden gobernar el mundo” [Yaşar Kemal/ Bosquet: 162]. Aunque sí mejorarlo. De hecho, cuando Memed cuenta sus tribulaciones al jefe de la tribu nómada de los Cabras Rubias éste le replica que no debe preocuparse: tal vez él no pueda acabar con todas las injusticias ni con todos los señores que las promueven, pero cuando Memed muera otros bandoleros justos vendrán también para ocupar su lugar [III, 18, p. 350]. Y, posteriormente, el propio Memed desarrollará la idea para exponérsela a Seyran y a Ferhat: aunque él muera siempre aparecerán otros hombres que luchen contra el mal; y, como los pobres son muchos y los ricos pocos, tarde o temprano conseguirán acabar con ellos. Aunque reconoce que todo sería mucho más fácil si todos los pobres y oprimidos se pusieran de su parte y les ayudaran a luchar [III, 22, p. 440; IV, 16, p. 423], lo cual demuestra que tiene una visión bastante realista de la vida. Curiosamente, en sus últimas apariciones en público, Yaşar Kemal ha insistido en dejar muy claro que el hecho de que estos *mecbur insan* se hayan convertido en leyendas (porque “¿acaso puede vivir el hombre sin tener esperanzas?” [Yaşar Kemal/ Bosquet: 79]) y que su rebelión parezca justa e inevitable no significa que la violencia y los actos delictivos que cometen sean dignos de elogio (y pone el ejemplo de Çakırcalı Memed Efe, bandolero alabado como justo pero que, al mismo tiempo, fue culpable de la muerte de más de mil personas) [Yaşar Kemal, 2003: 296]. Es difícil saber, por otra parte, si Yaşar Kemal pretendía también hasta cierto punto equiparar la historia del legendario jeque de Sakarya con la de la moderna batalla de Sakarya [*vid. infra*, 2.3.7.2., pp. 438-439].

Por otro lado, ésta no fue la primera novela protagonizada por un bandolero generoso ni sería la última [*vid. supra*, 1.1., pp. 44 y 46-48]. Pero Yaşar Kemal fue el primero que logró superar la figura típica para añadirle una serie de elementos que hasta

entonces no existían en esa imagen tópica [Moran: 79-81]. En primer lugar, aunque Memed es bandolero no se dedica al bandolerismo; es decir, si exceptuamos las muertes de los agás y el rescate de Hatçe y Ferhat de la cárcel, no nos consta ninguna acción delictiva suya (tal vez se dé a entender algún pequeño robo, pero nunca se nos relata directamente, al contrario de lo que ocurrirá luego con el imán Ferhat). Todas sus actuaciones se inclinan más bien hacia una especie de tenue reformismo socio-agrícola: pretende repartir las tierras de Abdi entre los campesinos que las poseían previamente para que no vuelvan a pasar hambre, intenta que los señores no expropien más terrenos, que paguen justamente y traten con honor a sus jornaleros, que se ocupen de cómo viven, de su estado de salud, de su educación, etc. Es alguien que se coloca por encima de la situación, administra justicia y procura ayuda a los que la necesitan [Moran: 83-86]. En este punto Yaşar Kemal se separa en parte de la teoría de Hobsbawm [*vid. infra*, 2.3.4.2.8.]: su protagonista intenta pequeños cambios, aunque la mayoría de las veces no los consiga o no perduren. Pero, asimismo, es al final del primer tomo de la tetralogía cuando Memed *el Flaco* se verá forzado a asumir el papel fundamental de su vida. Muchos héroes de poemas y romances mitológicos y tradicionales eran los salvadores de su comunidad: mataban al monstruo que les atacaba u oprimía o bien lograban hacerse con el trofeo sagrado que les traería la prosperidad. Siguiendo esa estela Memed se convierte, por encima de todas las cosas, en un “salvador”: al matar a Abdi agá acaba con el “monstruo”. Sin embargo, Memed será un “salvador forzoso” porque ya no desea matar al agá ni podrá beneficiarse si lo hace de la amnistía que acaba de ser promulgada; pero tiene que liberar a sus convecinos de esa plaga y liberarse a sí mismo de las presiones a que éstos le someten para que lo haga¹¹⁴. Luego,

¹¹⁴ Aquí el relato se acerca por igual a la épica y a los cuentos tradicionales, donde el “final feliz”

el protagonista desaparece (como pasa también a menudo en las epopeyas) y todos los años se celebrará en honor de los cambios producidos una gran fiesta en el pueblo alrededor del fuego, una fiesta que tendrá un carácter casi sagrado [Moran: 87-89]. Curiosamente los festejos no recuerdan específicamente a quien los alentó, un ejemplo más del egoísmo de los campesinos (los cuales parecen asumir en conjunto la autoría de la “liberación” o, cuando menos, la dejan anónima). Pero, ¿qué ocurre cuando todo eso termina? Ya hemos visto que, en los sucesivos tomos, Memed se da cuenta de que su lucha no tiene fin y de que es probable que tampoco sirva de mucho; pero, aun con eso, continúa peleando porque no conoce otra solución. El sentido de esa lucha se pierde como pierde también la esperanza en lograr un mundo mejor, pero esto hace que la novela, como se ha visto más arriba, resulte más realista (de la misma manera que los bandoleros de verdad no son justos ni honrados sino despiadados, violentos y asesinos que habitualmente están al servicio de los señores, a los que ayudan a tiranizar al pueblo, como pensaba Kemal Tahir [*vid. supra*, 1.2., pp. 47-48, nota 18]) y pierda el halo romántico y marxista que la había caracterizado en sus comienzos [Moran: 92].

2.3.3.8.3. *Los vocacionales*

Estos casos enlazan en parte con lo que acabamos de comentar porque estos bandoleros se convierten en proscritos al transformarse en abanderados contra las injusticias colectivas. A veces, cuando los abusos no se cometen contra una persona en concreto sino contra toda la comunidad, no se ajustarán las cuentas a alguien por una ofensa privada sino común y el futuro bandolero se convertirá en una especie de “brazo ejecutor” del grupo. En algunos casos un muchacho se rebela contra las acciones de

no implica tanto un buen desenlace para el héroe como de los hechos [Alvar: 9].

alguien que oprime a todo el pueblo (como ocurre en III, 9, p. 149, donde se nos narra la historia de un bandolero que se echó al monte tras matar a un vecino de su aldea que tenía aterrorizados a todos los lugareños). En otros alguien atenta contra un agá que ha sido demasiado despótico con todos sus siervos (como hace Kasim, que mató al hermano de Mahmut agá en un enfrentamiento después de que el agá decidiera expulsar a todos los aldeanos de su pueblo, Yalnizdut [III, 27, p. 303]). Muy a menudo los agás abusan de su poder de señores feudales para, despreciando las consecuencias y sin temer nada de las autoridades, imponer alguna orden dictatorial a los aldeanos; entonces, uno de ellos se atreve a hacer lo que todos están deseando. La diferencia estriba en que, en el apartado anterior, las causas eran personales y después, con el tiempo, los bandoleros se convertían hasta cierto punto en representantes de la comunidad y en el puño férreo que la defendía (aunque fuera sin querer, como ya hemos dicho antes). Sin embargo, aquí hay un objetivo más amplio desde el principio: se hacen bandoleros anhelando “salvar” a la comunidad del peso de la opresión, sea del signo que ésta sea. Son una especie de bandidos-revolucionarios, con una cierta imagen de “iluminados”. El mejor ejemplo en la novela es el caso del imán de Vayvay, Ferhat. Es verdad que, en un primer momento, Ferhat se convierte en proscrito al ser rescatado de la cárcel por Memed [III, 22, p. 445], viéndose transformado entonces un “fuera de la ley”. Pero tanto los notables como la gendarmería son conscientes de que el imán había sido encarcelado de forma injusta. Fue Ali Safa bey quien, de acuerdo con el fiscal de la ciudad, decidió hacer arrestar a Ferhat acusándole de la muerte de Zeynel *el Calvo*, el espía en Vayvay del bey (que en realidad murió a manos de los jóvenes del pueblo y cuyo cadáver ni siquiera ha sido encontrado), aun cuando no había ninguna prueba en su contra. Pensaban que, como no tenía apoyos en la zona, era una presa fácil; y, además, su condición de religioso era algo ya de por sí negativo de cara a las autoridades [II, 45, pp. 360-361]. Con esta

maniobra intentaban romper la resistencia de los aldeanos para vender sus tierras a Ali Safa bey, dado que Ferhat era uno de sus pilares más fuertes. Pero, una vez muerto el señor, las dos instituciones harán movimientos para conseguir su indulto (los notables comentan que Ferhat es inocente [III, 23, p. 449] y lo mismo opina el capitán Faruk [p. 452]; incluso Taşkın bey hablará con el juez para intentar convencerle de que libere a Ferhat sin más, pero éste se niega: habría que hacer un nuevo juicio para poder declararle inocente, es importante dejar intacta la credibilidad del aparato de justicia del nuevo Estado [pp. 453-454]), por lo que no parece que tuvieran la intención de perseguirle mucho en un principio. Sin embargo, Ferhat, en lugar de volver a su pueblo, se transformará en el modelo de “bandolero social” más utópico que mezcla nociones sociales con una serie de ideas religiosas extremas acerca de los anhelos de los verdaderos musulmanes en un estilo que podríamos clasificar de mesiánico-revolucionario (que, en los años de redacción de la novela, era visto de forma más positiva que hoy en día, incluso para una persona laica como Yaşar Kemal¹¹⁵).

¹¹⁵ Debemos tener en cuenta que, aunque Ferhat aparece por primera vez en el tomo II (publicado en el año 1969), no se hace bandolero hasta el III (del año 1984) y la mayoría de sus asaltos se describen en el siguiente volumen (de 1987). A pesar de que en la actualidad el discurso de Ferhat no sería aceptable para una gran parte del público turco (y de otros países), por aquel entonces todavía se estaba desarrollando la guerra de Afganistán (1979-1989), iniciada tras la entrada de las tropas soviéticas en el país. En ella las guerrillas islámicas lucharon contra la ocupación apoyados por los americanos y sus aliados [*vid.* http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid_1626000/1626063.stm] ganando legitimidad y el favor de gran parte de la opinión pública. Por otra parte, las ideas del imán se relacionan también de manera muy estrecha con la tradición de levantamientos socio-religiosos promovidos desde mucho tiempo atrás por algunos líderes alevíes [*vid. supra*, 2.2.2., pp. 174-176; *vid. infra*, 2.3.4.2.8., pp. 346-348], aunque Ferhat sea sunní.

El mismo Ferhat nos explica cuáles son las razones que él cree válidas para convertirse en bandolero:

- No os preguntaré por qué queréis ser bandoleros. En mi opinión, cualquiera que sea pobre, que haya perdido a su padre, a su tío o a su hermano en el Yemen, en los Dardanelos o en Sarıkamış, cualquiera que haya sido humillado o maltratado, debería echarse al monte. Sin embargo, como eso no ocurre, también sé que además de este motivo todos vosotros tenéis un gusano que os corroe el corazón, una llama interior que os abrasa. (...) [Se lo comenta a uno de los grupos de siete Memeds cuando ellos llegan para formar una nueva partida en IV, 13, p. 323].

El asunto del “gusano que corroe” ha surgido ya en más ocasiones a lo largo de la novela, generalmente referido a Memed. Suele salir a relucir cada vez que Memed hace una de sus tentativas para dejar la profesión de bandolero e intenta reintegrarse a la vida civil. En esos momentos siempre aparece alguien que le recuerda que los bandoleros de verdad (que según la terminología de Hobsbawm serían los “bandoleros sociales”) nunca son capaces de hacer eso: tienen un gusano interior que no les deja vivir tranquilos. Eso le dice, por ejemplo, Battal agá, quien apunta también que lo mismo le pasaba al mítico Koroğlu [III, 18, p.348]; cosa que repite Ümmet *el Amarillo* [III, 22, pp. 429-430]. Aunque el mismo agá comentará más tarde que ese gusano no tiene por qué ser precisamente la mala conciencia del bandolero por haber desamparado al pueblo: también está encarnado en algunas personas que, con su comportamiento e insistencia, no dejan tranquilas a estos pocos hombres justos obligándoles a convertirse en un inagotable brazo ejecutor de la justicia popular (Battal se referirá específicamente a Hürü [III, 21, p. 415]). Pero el “gusano que corroe” existe de verdad en unos pocos elegidos, personas que pretenden ayudar a los suyos de la única forma que saben hacerlo y de manera totalmente desinteresada.

2.3.3.8.4. *Los asociales*

Finalmente, hay que reconocer que algunos bandoleros no se prestan a ningún tipo de clasificación por lo que respecta a sus motivaciones. Generalmente son individuos que podríamos catalogar hasta cierto punto de “asociales” puesto que vagan de pueblo en pueblo y participan poco de la vida de la comunidad a no ser que las circunstancias les obliguen. Son los marginados de los que habla Hobsbawm al exponer la tercera circunstancia por la que los jóvenes suelen hacerse bandoleros [*vid. supra*, 2.3.3.6.]. El ejemplo más característico en la tetralogía es el del bandolero-bardo Ali *el Desarrapado*. Hijo del hombre de confianza del agá de su aldea, Çiçekli, se convertirá en trovador y se distanciará tanto del futuro que le estaba destinado (en tanto que heredero del puesto de su padre) como también en parte de sus convecinos. Sin embargo, permanecerá cerca de su pueblo y, además de su labor como poeta popular, colaborará como bandolero ocasional cuando sea necesario [I, 21, pp. 290-291; III, 26, pp. 511-512 y pp. 515-516; III, 28, pp.523]. Ali *el Desarrapado* sigue hasta cierto punto el ejemplo del bardo más famoso de la literatura moderna popular turcomana: Dadaloğlu. Dadaloğlu era hijo de otro poeta popular conocido como *Âşık Musa* y pertenecía a la tribu de los Avşar, la más importante de las que se movían por la región de Çukurova. Su verdadero nombre era Veli y vivió aproximadamente entre 1785 y 1868. Sus obras se han conservado de forma oral y en ellas habla de las costumbres y disputas entre las diferentes tribus así como de su hostilidad hacia los otomanos. Participó activamente en el levantamiento del bey Kozanoğlu¹¹⁶ en contra los

¹¹⁶ No está claro que la estrecha relación entre Dadaloğlu y el señor de Kozanoğlu que narra la leyenda fuera cierta. Se dice que era una especie de poeta popular al servicio de esa casa nobiliaria, en el mejor estilo de los trovadores medievales europeos, y el único que no le abandonó en su terrible destino

asentamientos ordenados por el sultán Abdülaziz [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 62-66] y, tras su fracaso, fue encarcelado en la prisión de Alejandreta de donde lograría escapar. De él se decía que recorría las montañas con el *saz* en una mano y el fusil en la otra animando a los nómadas con sus poemas a luchar contra las autoridades otomanas¹¹⁷ [Boratav, P. N., 1943: 121-129; Boratav, P. N., 1969: 32; Bayrak, 1985: 39-41]. Estos bardos-guerreros podían moverse por su cuenta o bien estar al servicio de un determinado señor y no son exclusivos de Turquía¹¹⁸.

Dadaloğlu era, al igual que Ali *el Desarrapado*, un *âşık*. Se sabe que las diferentes tribus turcas preislámicas tenían poetas-músicos (llamados *ozan*) que, además de ser valientes guerreros, componían canciones que glorificaban a sus héroes y hablaban de sus batallas, costumbres, etc. En los tiempos más antiguos estos *ozan* habían sido respetados asimismo como magos y curanderos. Tras la adopción del Islam por los turcomanos, de forma gradual a lo largo del siglo XIII, esta tradición se mezcló con la aportada por árabes y persas y pasó a constituir un tipo de poesía cortesana que

cuando fue apresado tras la derrota frente a los otomanos [I, 15, pp. 236-237; III, 17, p. 327]; sin embargo, en realidad no hay nada seguro al respecto.

¹¹⁷ *Dadaloğlu* [en línea], [última consulta: 05.03.2007]. Disponible en la web: www.1923turk.org/showthread.php?t=3211.html.

¹¹⁸ Otro ejemplo se hallaría en Escocia, donde los notables de los diferentes clanes llevaban por acompañamiento entre las personas de su casa a un bardo que loaba sus hazañas y servía de portavoz de la política de su señor, participando muchas veces en sus luchas. Aunque el vate más famoso de esa zona fue una invención del siglo XVIII: Ossian, el bardo céltico de Fingal, “descubierto” por James Macpherson hacia 1760 [JUARISTI, Jon (2000): *El bosque originario*. Madrid: Taurus-Alfaguara, pp. 260-271].

amenizaba los diferentes centros de poder de forma similar a la de los trovadores palaciegos occidentales. Pero, al mismo tiempo, hubo una vertiente verdaderamente popular compuesta por bardos que no conocían los metros y figuras clásicas y por lo común alejados de las ciudades. Esta corriente estuvo muy ligada en un primer momento a elementos religiosos y místicos (a menudo heterodoxos), aunque sin abandonar otro tipo de cuestiones. Dado que uno de sus temas fundamentales era el amor místico, pronto se les calificó de *Hak âşığı* [el amante/ amigo de Dios] y, con el tiempo, se abrevió en *âşık*¹¹⁹. Entre los siglos XIII y XV la mayoría de los *âşık* eran derviches o místicos que recorrían los pueblos cantando sus poemas; por eso los compiladores de la literatura turca les adjudican el apelativo general de *Tekke şairleri* [Poetas de monasterio]. A partir del siglo XVI la vertiente religiosa quedó un tanto oculta para pasar a ocuparse de epopeyas y de temas más propios de la lírica profana. Otra de las materias que trataban eran las historias de famosos bandoleros: sus aventuras, sus luchas contra la injusticia, los combates con las fuerzas de seguridad... A menudo estos versos serán el origen de la elevación de determinadas figuras a la categoría de bandoleros generosos al identificarlos con los “protectores/ salvadores” del pueblo [vid. *supra*, 2.3.3.8.2.3., pp. 282-283; vid. *infra*, 2.3.4.5., pp. 389-390]. Sus composiciones eran siempre orales y debían ser interpretadas acompañadas por la música de un *saz* (instrumento de cuerda similar al laúd pero con un brazo mucho más largo), por lo que también se les conoce como *saz şairleri* [poetas del *saz*]. Con el tiempo fueron pasando a la literatura oral popular y acabaron transformadas a menudo

¹¹⁹ Uno de los *âşık* más renombrados fue, precisamente, el sha safaví İsmail, considerado hasta la fecha uno de los maestros de la poesía aleví, a menudo llena de episodios de persecución, derrota y martirio [Bayart: 115].

en canciones y relatos tradicionales [Boratav, P. N., 1969: 20-23; Batur: 163-165 y 182]. Entre los alevíes los *âşık* han conservado en gran medida el carácter religioso que tuvieron antiguamente. Sus poemas alaban los conceptos propios de esa doctrina y son uno de los elementos más importantes de sus ceremonias religiosas y celebraciones tradicionales, una de las formas de mantener la cohesión del grupo¹²⁰. A menudo desempeñan también el papel de dirigentes (convirtiéndose así en un *Pir* [padre, maestro]¹²¹). La tradición de los *âşık* permaneció viva hasta mediados del siglo XX en determinadas zonas de la Turquía moderna, como Çukurova, sobre todo en los pueblos de origen turcomano o nómada o de creencias alevíes [vid. Anexos, 5.2.: fotos 048a y 048b]. En las décadas de los treinta y cuarenta las *Halkevleri* [Casas del Pueblo], creadas por el partido único en el poder, el CHP, se dedicaron a recopilar muchos de sus poemas y a organizar conciertos-lecturas. Posteriormente los *âşık* se reconvirtieron en su gran mayoría en una especie de cantantes-protesta [Boratav, P. N., 1969: 31-34; Batur: 167-168; Bayrak, 1985: 69-96].

El tipo de bandoleros poetas como Ali *el Desarrapado* podría relacionarse con otras figuras similares aparecidas en culturas y ambientes diferentes. Un caso paradigmático sería el grupo de poetas proscritos de la *Yāhiliya*, conocidos en árabe

¹²⁰ Un *âşık* moderno, Ruhi Su, explicaba la importancia del uso del *saz* y, por extensión, de la participación de los *âşık* en las celebraciones alevíes diciendo que *Alevi halkımızsa saz* “*Telli Kur’an*” *der* [Nuestro pueblo aleví llama al *saz* “el Corán con cuerdas”] [cit. en Bayrak, 1985: 59].

¹²¹ La palabra viene del persa, lengua en la que significa “viejo”. En el misticismo, el título de *Pir* era atribuido al que fundaba una cofradía [*tarikāt*] o a la persona más importante de ella. Para los shiíes esta persona era el siguiente jerárquico después de Dios, Mahoma y el califa Ali [Hançerlioğlu: 466-467].

como *sa'ālik* [صعا لك] (plural de *su'lūk* [صعلو لك])¹²². Generalmente, los poetas preislámicos eran los propagandistas de la tribu a la que pertenecían: fomentaban los lazos de solidaridad tribal (la llamada *'asabiyya*) favoreciendo una ética determinada que coincidía con el ideal aristocrático de las tribus de esa época (hombría, generosidad, magnanimidad, lealtad, bravura y resistencia frente a la adversidad). Eran los representantes de la tribu en época de paz y muchas veces también sus héroes en la guerra. Se cree que sus composiciones tuvieron en tiempos más remotos una finalidad religiosa, que luego iría dejando paso a intenciones de carácter más político y literario [Gabrieli: 29-30; Sobh: 49-50]. Sin embargo, los *sa'ālik* vivían marginados fuera de la tribu y de sus leyes (bien porque habían sido expulsados de ella, bien porque habían decidido proscribirse de *motu proprio*, al sentirse en una situación de inferioridad), se enorgullecían de sus actos delictivos y, rechazando los vínculos tradicionales, potenciaban la solidaridad “profesional” entre individuos con un comportamiento semejante [Gabrieli: 49-53; Veglison: 787-788]. Sus actos mostraban a menudo un sentimiento de venganza y protesta hacia las instituciones sociales y económicas del mundo árabe preislámico y su rebeldía era una forma de descubrir las injusticias de ese mundo. Pero, aunque su conducta era en apariencia asocial, en realidad estaba también sujeta a un código del honor específico que la contrarrestaba y mitigaba. Eran hombres independientes, desarraigados, pero que, en momentos de grave peligro, acudían en defensa de los suyos y, por regla general, protegían a todos los desamparados. Su pretensión más ambiciosa fue conseguir una especie de unión entre todos los

¹²² Este término árabe se puede traducir por “mendigo, vagabundo, maleante” [Corrientes]. Aunque habitualmente son conocidos como los “poetas vagabundos”, algunos arabistas les han calificado con el apelativo de “desesperados” [Gabrieli: 49] o incluso de “anarquistas” [Sobh: 97].

marginados, primero, y entre las diferentes tribus árabes después que llevara a forjar un nuevo sistema (lo cual explica que muchos de ellos acogieran el Islam con gran facilidad) [Sobh: 53 y 99-102]. Para sobrevivir en un medio tan hostil como el desierto sin el apoyo de los suyos se dedicaban a atacar las caravanas y después, en sus poemas, se jactaban de sus hazañas. Los *sa'ālik* lograron que el habitual rechazo social por el pillaje descontrolado fuera visto en su caso con buenos ojos cuando ese robo tenía un propósito noble y humanitario: su generosidad para con los más desfavorecidos hará que aumente la admiración hacia ellos, a pesar de estar fuera de la ley. Por eso la tradición literario-social árabe conserva de ellos una imagen habitualmente positiva. Los *sa'ālik* pretendían conseguir una cierta justicia social robando a los ricos y sobre todo a los avaros y repartiendo el fruto de sus saqueos entre los pobres, enfermos y necesitados [Saleh Alkhalifa: 1-2]. Aquí es donde enlazan con el tema del “bandolero generoso” propuesto por Hobsbawm. En algunos casos también ejercían la caridad para consigo mismos: según la leyenda, uno de los más representativos de estos poetas bandoleros, ‘Urwa Ibn al-Ward (m 616 d. C.)¹²³, llegó a fundar un hospicio en donde atendía las necesidades de los proscritos indigentes alimentándolos con el fruto de sus rapiñas [Veglison: 795]. Su marginalidad les llevó a menudo a mostrarse rebeldes incluso en aspectos más trascendentes. Se cuenta que solían negarse a ser enterrados, actitud anticonvencional que trasgredía la norma social habitual de una manera verdaderamente audaz para su época, ya que los árabes de entonces pensaban que los muertos cuya sangre no era vengada y que no recibían sepultura quedaban errantes por el desierto para

¹²³ Conocido por el apodo “‘Urwa de los *sa'ālik*” [Gabrieli: 49] (*‘urwa* significa “nudo”) por la enorme labor que desarrolló en pro de sus compañeros de robos, fue, tal vez, el *su'lūk* más “político” de todos [Sobh: 101-102].

siempre. Esta situación era, también, uno de los mayores oprobios para la tribu. Aquí los *sa'ālik* mostraban de nuevo su individualismo y su repudio al sistema tribal hasta unos extremos inauditos [Veglison: 795-797]. Así, por ejemplo, el famoso Al-Šanfara dejó dicho en un poema: “¡No me enterréis! [لا تُقبر و ا بي]” [Gabrieli: 52]. Pero los *sa'ālik* no sólo existieron en la *Ŷāhiliya*. El movimiento siguió su curso durante el período islámico omeya y los comienzos de la época abbasí. Sin embargo, irían apareciendo una serie de características que poco a poco les diferenciarán de los antiguos poetas-bandoleros. En primer lugar, los vínculos tribales irán debilitándose en toda la sociedad musulmana a favor de la *'umma*, la comunidad política y de fieles. Además, el cambio geográfico y el asentamiento en ciudades llevará a estos poetas a perder su antigua marginalidad espacial y su carácter de “fuera de la ley”. Su protesta pasará a desarrollarse entonces dentro de la sociedad, no fuera de ella, y se encauzará a través de géneros como la sátira y la ironía [Saleh Alkhalifa: 3].

En la novela hay otros personajes que se comportan de esta misma forma asocial, además de Ali *el Desarrapado*, como el nómada Temir, perteneciente a la tribu de las Cabras Rubias y uno de los inseparables y más fieles compañeros de Memed durante los tres últimos volúmenes de la novela. En ningún momento se nos da una explicación sobre sus motivos para hacerse bandolero y vemos que de vez en cuando vuelve a su tribu sin que surja ningún problema, por lo que no parece que haya sido expulsado de ella. Puede que como muchos nómadas, ocupados en una vida trashumante y a menudo dedicados al negocio del contrabando, viera en el bandolerismo una ocupación complementaria o temporal. Sin embargo, parece insinuarse que Temir lo hubiera hecho con la intención de asistirle, empujado por la fama de justo y buen bandolero que ha adquirido Memed [II, 9, p. 69]. O puede que,

incluso, haya sido alentado hasta cierto punto por su señor tribal, Battal agá, en un intento por poner cerca de Memed, ése bandolero honrado al que tanto han ayudado ya, alguien de toda confianza que vele por él. Nunca lo sabremos a ciencia cierta.

2.3.4. Características del “bandolero social”	p. 296
2.3.4.1. Las cualidades necesarias en un bandolero en <i>Memed el Flaco</i>	p. 296
2.3.4.2. Características de los bandoleros según Hobsbawm	p. 304
2.3.4.2.1. <i>Víctima de una injusticia y corrector de abusos</i>	p. 304
2.3.4.2.2. <i>Ladrón de ricos, generoso con los pobres</i>	p. 306
2.3.4.2.3. <i>Usa la violencia de forma “justa”</i>	p. 308
2.3.4.2.4. <i>Su vuelta a la comunidad</i>	p. 312
2.3.4.2.5. <i>Tiene el amor del pueblo</i>	p. 319
2.3.4.2.6. <i>Su muerte se debe a la traición</i>	p. 325
2.3.4.2.7. <i>Es invisible e invulnerable</i>	p. 329
2.3.4.2.8. <i>No es un rebelde contra el Estado</i>	p. 341

2.3.4. Características del “bandolero social”

2.3.4.1. Las cualidades necesarias en un bandolero en *Memed el Flaco*

En la novela de *İnce Memed* hay dos momentos importantes en los que se nos explica cómo debe ser un bandolero. El primero de ellos aparece en el primer tomo de la tetralogía y se debe al viejo Süleyman, el hombre que recogió a Memed en su primera escapada de Değirmenoluk y quien luego, tras el asesinato del sobrino de Abdi, le acompañará a la montaña para que se refugie en la partida de Durdu *el Loco*. En un primer momento, antes de salir incluso de la aldea, el anciano explica a Memed por qué le lleva con esa partida pero también especifica que no deberá quedarse mucho tiempo con ella:

- Durdu *el Loco* es pariente nuestro. Le he hecho muchos favores. Te protegerá. Pero no estés a su lado más de tres meses. Es un perro y no le dejarán vivo mucho tiempo, le pegarán un tiro. Nunca se ha visto que un bandolero como él dure más de un año en la montaña. Es muy raro. Bueno, por lo que yo sé, no vivirá mucho. Haz lo que él haga y procura separarte de él lo antes posible. De hecho esto debe ser para ti una experiencia de un par de meses, un ejercicio para formar luego una partida. Y te lo repito, no andes mucho con ese perro. No es un bandolero sino un atracador, un ladrón... Si no fuera por ti no le miraría ni a la cara. Sin embargo, en algunos aspectos Durdu *el Loco* era un buen muchacho. Le estropearon los aldeanos. Un día fue de visita a su aldea y ellos, después de darle de comer, le dejaron caer en una trampa de los gendarmes. Se salvó por los pelos y eso le volvió loco (...).
- Todos los perros que hay por aquí están con él. Es la única forma que tienen de salvarse de la horca [I, 10, pp. 108-109].

El motivo es evidente: para Süleyman, Durdu no es un bandolero (lo que Hobsbawm llama un “bandolero social”) sino un atracador y un ladrón, es decir, un bandido, y por eso es temido y odiado y es bastante probable que muera pronto. Y

aunque dice que la causa fue una traición por parte de los aldeanos de su mismo pueblo, no parece que eso le salve de sus críticas. Además, su partida esta formada por hombres de la peor especie. Por eso insiste en que Memed no tiene que estar mucho tiempo en su compañía, tan sólo lo necesario para aprender el oficio (no se explica, sin embargo, como podrá Memed convertirse en un bandolero “bueno” si es instruido por uno “malo”). Süleyman no es hombre que se muerda la lengua y repetirá lo que piensa incluso delante del propio Durdu:

- He oído, Loco, que te has convertido en el sultán de estas montañas. Que todos hacemos lo que dices...
- Lo soy, tío Süleyman. Por Dios que no dejo pasar a nadie por esos caminos de abajo. Voy a prohibir que nadie ande por estos contornos. A partir de ahora, éstas van a ser tierras que no pisen pies humanos. Voy a pedir tributo en todos los caminos que haya desde aquí hasta Maraş. Que sepan quién soy en la aldea de Aksöğüt. Que sepan quién es Durdu *el Loco*.
- Ya vuelves a hablar como un loco.
- Como me fastidies más, voy a quemar y pasar a sangre y fuego esa aldea de Aksöğüt, la destruiré. Y plantaré cabrahigos en su lugar.
- Deja de hablar ya, Loco.
- No debes haber oído lo que se dice de mí.
- Sí lo he oído. Sí, mierda loca. Habéis conseguido que un bandolero no valga cuatro perras.
- Deja que pasen unos años más y que yo haga lo que tengo que hacer. Verás entonces lo que es ser bandolero.
- Para entonces ya habré muerto y no te veré. Por ahora te has ganado fama de ladrón en el mundo entero.
- Ya verás, ya verás.
- ¡Cómo la cosa siga así, como continúes siempre con esa actitud, te matarán, loco! (...) [I, 10, p. 112].

Después de esos primeros consejos, mientras sube con Memed a la montaña

donde se esconde Durdu, Süleyman enumerará una serie de instrucciones por las que el muchacho deberá regirse en su nueva vida:

(...). Si vas a estar mucho tiempo o no en la montaña sólo Dios lo sabe. Escucha bien lo que te digo, creo que te servirá, yo he andado mucho con bandoleros y los conozco. He visto el final de la mayoría de ellos. No te hagas amigo del alma de todo el mundo en cuanto llegues a la partida. Ellos querrán intimar, te parecerán agradables, afables, se interesarán mucho por ti, y el que tenga problemas te los contará. Así es la gente. Pero tú nunca les abras tu corazón, no te dejes impresionar. De este modo tendrás influencia sobre ellos, una condición imprescindible para ser bandolero. Comportate con dignidad. No pretendas inmediatamente conocer a todos y ser para ellos como un hermano. Si te descubren un flanco débil no te dejarán tranquilo hasta el final de tu vida. Entre todos no suman cuatro perras de honor. Según pasen los días los irás conociendo bien. ¡No midas a la gente por lo que dice sino por lo que hace! Y, después, escoge a las personas de las que puedas ser amigo. Si les das el dedo, te tomarán el brazo y te arruinarán. Apenas hay diferencia entre montaña y cárcel, y en ambos sitios hay jefes y siervos. ¡Y qué siervos tan rastreros...! Los jefes viven como personas, los demás como perros. Tú serás jefe, pero no uses a los demás como esclavos. Que ése sea el secreto de tu vida [I, 10, p. 109].

Resulta interesante que le aconseje no intimar con nadie en un principio y esperar a estar bien seguro de a quién da su amistad. Este punto es ciertamente crucial en la vida de todo bandolero pues muy a menudo su muerte se debe a la traición de algún compañero, de ahí que no esté de más extremar la precaución [*vid. infra*, 2.3.4.2.6.]. Y también es importante la comparación que establece entre la montaña y la cárcel. Los bandoleros están en la montaña para escapar de la muerte o de la prisión, pero su mundo allí es cerrado (a pesar de estar generalmente al aire libre). No son un pueblo nómada (una sociedad errante pero organizada), ni una comunidad de pastores trashumantes que vuelven tarde o temprano al lugar del que salieron meses atrás. Y no sólo han huido por motivos muy diversos a las zonas altas sino que sus caracteres e

inclinaciones personales tampoco tienen nada en común. Bien es verdad que todos suelen provenir de un ámbito campesino con una semejante educación y parecidas costumbres; pero esta afirmación es algo muy general y no implica similitud de objetivos o preferencias. Se han reunido en la montaña de forma casual y la manera en que se han creado las partidas muchas veces también lo es. Pero tienen una existencia tan aislada como si estuvieran en una cárcel porque no pueden moverse con libertad ni llevar la vida que de verdad querrían llevar (o sea, la de campesinos más o menos a gusto con su destino). Por eso el símil de la cárcel es algo verdaderamente ajustado. De ahí también que el comportamiento de los hombres en ambos lugares resulte parecido, como explica Süleyman. En las dos partes hay personas que enseguida destacan y acaban convertidas en jefes naturales de los demás; pero, a menudo, tienden a tratar al resto como si fueran sus siervos o sus esclavos. Süleyman recomienda a Memed (de quien opina que pronto será un líder indiscutible) no hacer eso. Tal vez porque, entonces, sería una especie de agá injusto, igual que aquellos de los que se esconden, con el problema añadido, además, de que ahora los tratados de forma despreciable ya no tendrían ningún otro lugar al que huir (aunque siempre les quedaría la posibilidad de organizar una partida independiente, como de hecho hará Memed pasado el tiempo).

En la novela aparecen algunos episodios en los que se ve de forma clara cómo se elige al jefe de una partida¹²⁴. Cuando Memed decide volver al oficio tras regresar de su

¹²⁴ En el resto de los casos, la cosa parece decidirse de manera informal o resulta algo tan obvio que nadie lo llega a plantear. Por ejemplo, cuando Memed, Cabbar *el Largo* y el sargento Recep deciden separarse de Durdu *el Loco* y sus compañeros (ante las bajezas de su jefe de partida para con el señor nómada Kerimoğlu) parece que tanto Cabbar como Recep ven natural que sea Memed el nuevo jefe ya que ha sido él quien se ha enfrentado con Durdu [I, 12, p. 165 y pp. 170-171], a pesar de ser el bandolero

visita a la Comunidad de los Cuarenta Ojos y rehacer su partida con Kasım y Temir (a pesar de que unos capítulos antes había insistido en que estos dos hombres no eran “su partida” sino tan sólo los que le encontraron medio muerto y se ocuparon de llevarle al campamento nómada cercano, a cuya tribu pertenece Temir, para curarle [III, 19, p. 357]), primero actúa como jefe organizando las guardias nocturnas y, a la mañana siguiente, propone de repente hacer una votación para decidir quién llevará el mando. ¿Era esta costumbre algo propio de los bandoleros de Çukurova o más bien de personas que se rigen por las tradiciones de las tribus o de pequeñas comunidades para elegir un líder? No resultaría extraño que los hombres de una partida decidieran elegir de mutuo acuerdo a su nuevo jefe tras haber perdido al anterior o al formar un nuevo grupo; pero esto, que puede resultar algo muy necesario para la supervivencia (sobre todo en momentos de crisis) implica generalmente un compromiso entre las diversas fuerzas dentro de la banda. Sin embargo, una votación podría llevarles a situaciones comprometidas pues los hombres tienden a elegir a aquél hacia el que sienten mayores simpatías el cual no tiene por qué ser necesariamente el que desempeñe mejor el papel de jefe. Evidentemente, sabemos que tanto Kasım como Temir van a decantarse por Memed sin dudar, con lo cual la elección resulta un tanto innecesaria. Pero, aunque tal

con menos experiencia y cuando para cualquier observador más objetivo lo lógico hubiera sido que el liderazgo recayera en Recep, persona que lleva en las montañas muchos años ya y que conoce sobradamente el oficio [I, 12, p. 138]. Sin embargo, nadie discute a Memed la jefatura hasta que llega el momento en que van a empezar la persecución de Abdi. Entonces, el sargento Recep pide ser el que mande la partida hasta que acaben con el agá (aunque la razón que aporta no tiene nada que ver con su experiencia sino que más bien cree que será la única forma que tendrá de hacerse perdonar sus múltiples pecados antes de morir). Así lo acuerdan y así actuarán hasta la muerte del propio Recep [I, 14, pp. 212 y 220].

vez sea una maniobra pensada a propósito para reafirmar su superioridad y establecer claramente la jerarquía, parece más bien inducida por el carácter sincero de Memed. Tras la decisión, colocan su mano sobre los fusiles y juran por El Corán, Mahoma, el Santo Ali, la Comunidad, la espada de Hasan bey y Köroğlu cumplir las órdenes que les dé Memed [III, 21, p. 416], juramento que resulta un tanto novelesco y exagerado. Aquí quizás sería interesante recordar que ningún bandolero obligó a Memed a realizar ninguna muestra de lealtad semejante cuando él se echó al monte. Algo después, cuando han logrado liberar al imán Ferhat de la cárcel de la ciudad, Memed decide sin preguntar a nadie que es el imán quien debería ser el jefe de la partida. Sólo la negativa de Ferhat determina que vuelvan a hacer una elección entre todos que gana de nuevo Memed y, aunque éste ahora no se muestre de acuerdo, acabará aceptando. Pero el asunto termina con Memed besando la mano de Ferhat y llevándosela a la frente (símbolo habitual de respeto y sumisión en Turquía, lo cual nos indica que Memed sigue sintiéndose inferior a Ferhat, a pesar de continuar siendo el jefe) [III, 25, pp. 482-483]. El hecho de que los miembros de una partida se vieran obligados a jurar lealtad a su jefe debía ser algo normal y perfectamente apropiado a las circunstancias en que vivían: un mando unificado e indiscutible era necesario para mantener el orden en un mundo violento y arriesgado. Y el prestigio personal del líder ayudaba a mantener la cohesión del grupo [Hobsbawm, 1959/1966: 34]. Lo que ya no parece tan claro es que la elección se hiciera de forma desinteresada o falta de presiones: quizás fuera impuesta por el hombre más fuerte o con más fama o por aquél que recibía mayores apoyos en la región. En cualquier caso, eso no implicaba que no hubiera rencillas y choques internos. Pero todo este asunto de la aceptación del líder enlaza de nuevo no sólo con algunas costumbres de la vida tribal sino también con el comportamiento típico de los caballeros.

Mucho después de los consejos de Süleyman a Memed, ya en el tomo cuarto, aparecerán otro tipo de instrucciones sobre cómo debe ser un bandolero. En esta ocasión las disposiciones las da el maestro Ferhat mientras está haciendo de jefe de la partida de Memed (cuando éste se halla en la costa intentando vivir apartado de su antigua profesión) y se dirigen a los diferentes grupos de siete Memeds que cada poco tiempo aparecen en las montañas con la intención de formar pequeñas partidas de apoyo. A una de las primeras partidas de Memeds que se presentan les dirá lo siguiente:

- Escuchadme todos vosotros, que respondéis al nombre de Memed. No olvidéis ni una sola de mis palabras. No es fácil ser un Memed.
- Ya lo sabemos, maestro.
- Al final, tarde o temprano, os espera la muerte. De eso no cabe la menor duda.
- Ya lo sabemos, maestro.
- Entonces, jurad ante Dios y sobre el sagrado Corán que cumpliréis todas mis órdenes.
- Lo juramos, maestro.
- Un momento, escuchad lo que he de deciros y entonces juraréis si estáis de acuerdo. Tal vez luego os echéis atrás.
- No, maestro. Hemos venido sabiendo lo que nos esperaba.
- No maltratéis a los pobres. Los acogeréis siempre con amabilidad y les hablaréis de buenas maneras. Ayudaréis a los necesitados.
- Lo juramos ante Dios y sobre el Corán, maestro.
- Si robáis a los ricos, lo repartiréis primero entre los pobres según sus necesidades, sin quedaros ni una moneda.
- Lo repartiremos, maestro. Lo juramos ante Dios.
- No atentaréis contra el honor de nadie, siguiendo el ejemplo de Köroğlu, Ali y Alejandro *el Bicorné*. El honor de los demás será el vuestro. Si un bandolero deshonra a alguien, sus compañeros deben matarlo de inmediato. Matar a una persona por este motivo no transgrede las leyes de Dios ni de los Cuatro Libros.
- Sí, maestro.
- No aceptaréis nada de un pobre aunque os alojéis en su casa. Y si tomáis algún cordero, habéis de pagarlo de inmediato al pastor aunque él no quiera, aunque os ruegue que lo aceptéis como regalo.
- Como ordenes, maestro. (...).

- Estas montañas son nuestro hogar, pero tenemos tantos enemigos como amigos. No somos los primeros Memed *el Flaco* que han surgido en estas montañas. Existimos desde que el mundo es mundo y seguiremos haciéndolo. Y precisamente porque siempre hemos sido derrotados, seguiremos luchando contra la maldad, la tiranía, la pobreza y la injusticia hasta el fin de los tiempos. (...) [IV, 13, pp. 324-325].

En este fragmento podemos ver cómo los consejos ya no son tan personales como los que daba Süleyman. Ahora ya no consiste en aleccionar a un muchacho insignificante sobre su forma de actuar en las montañas; Memed *el Flaco* es ya toda una leyenda y cualquiera que lleve su nombre o realice acciones de bandolerismo arropándose tras esa pantalla debe también mantener su fama. De ahí que las instrucciones de Ferhat estén sobre todo destinadas a conservar la imagen de “buen bandolero” que el pueblo tiene de Memed y su partida pero sublimada hasta los extremos más radicales (algo que enlaza también con la forma que tiene el propio Ferhat de entender el bandolerismo [*vid. supra*, 2.3.3.8.3., pp. 284-286]). Por otro lado, vemos aparecer una especie de juramento de los bandoleros, no hacia el jefe de la banda (como ocurría en el tomo anterior, cuando Memed, tras ser elegido jefe de la nueva partida por Kasım y Temir, era jurado por ambos como tal) sino aceptando seguir esa conducta. El maestro insiste incluso en que no realicen su juramento hasta haber oído todo aquello que deben hacer por si acaso les resultara excesivo. En cuanto a las instrucciones en sí, son todas aquéllas que cualquier bandolero mítico dice cumplir, pero que, evidentemente, pocas veces se han dado en la vida real. Afortunadamente para los grupos de siete Memeds, los consejos de Ferhat no se limitarán a los aspectos altruistas:

Impartió consejos a los muchachos sobre la vida en el monte, cómo ocultarse, las relaciones con los campesinos y la necesidad de estar siempre ojo avizor. Les explicó por qué habían robado a Sultanoğlu y quiénes eran los agás de

Çukurova y los beys de Turquía. (...).

- Nunca perdáis el contacto con ellos [con las otras bandas de siete Memeds que ya hay en las montañas. MJ Horta] ni con nosotros (...).

- Y no os olvidéis de los hombres de Sultanoğlu *el Rubio*, donde los veáis... Ellos y los otros son los enemigos de los pobres [IV, 13, p. 326].

2.3.4.2. Características de los bandoleros sociales según Hobsbawm

Por su parte, Hobsbawm enumeró los nueve puntos fundamentales que, en su opinión, definían al bandolero social: 1. No inicia su carrera fuera de la ley a causa de un crimen infundado sino como víctima de una injusticia o una persecución de las autoridades, lo que le lleva a cometer un acto considerado criminal por dichas autoridades pero no por el pueblo al que pertenece; 2. Corrige los abusos; 3. Roba al rico para dar a los pobres; 4. No mata nunca si no es en defensa propia o en justa venganza; 5. Si logra sobrevivir a su época de bandolero, generalmente acaba reincorporándose a su pueblo como ciudadano honrado y miembro de la comunidad (ya que, en realidad, nunca dejó de pertenecer a ella); 6. Es ayudado, admirado y querido por su pueblo; 7. Su muerte obedece única y exclusivamente a la traición, puesto que ningún miembro decente de la comunidad ayudaría a las autoridades en su contra; 8. Es, al menos en teoría, invisible e invulnerable; 9. No es enemigo del soberano o del Estado, fuente de justicia, sino sólo de sus representantes locales, que son los opresores [Hobsbawm, 1969/2000: 59-60].

Analizaremos más detenidamente estos puntos para resaltar las coincidencias entre el trabajo de Hobsbawm y el protagonista de *İnce Memed*.

2.3.4.2.1. Víctima de una injusticia y corrector de abusos

Empezar el bandolerismo partiendo de una profesión “similar” (contrabandista,

pongamos por caso [*vid. supra*, 2.3.3.3., pp. 220-222) es algo muy habitual, pero no da un especial halo al bandolero; sin embargo, comenzarla en tanto que víctima de una injusticia equivale a estar imbuido de la necesidad de reparar cuando menos un daño y, aunque pueda tomar la forma de una venganza personal, la comunidad lo verá como una especie de retribución justa que el aparato de la justicia estatal nunca respaldará. El bandolero social es, así pues, un agente de justicia tanto desde su propio punto de vista como desde el de la comunidad a la que pertenece, aunque las autoridades y las leyes vigentes en ese momento no lo vean así [Hobsbawm, 1969/2000: 60-61]. Este asunto tiene su origen en el concepto que las sociedades tradicionales tenían comúnmente de la justicia pública: las leyes establecidas no ayudaban a la gente a defenderse frente a los abusos y el único sistema válido era el propio arrojo. Por eso todos procuraban ajustar sus propias cuentas sin esperar a que la maquinaria del Estado les ayudara, entre otras cosas porque no confiaban en ella [Álvarez/ García Moutón: 41]. Se establecía, pues, una especie de dualidad entre la justicia que venía dada por el estado (a la que consideraban algo ajeno e impuesto) y la justicia tradicional (que se respetaba como la verdaderamente “natural”¹²⁵). Los bandoleros, hombres salidos del pueblo, harán lo propio, pero evidentemente cuentan con mayores medios para imponer sus decisiones. Se asentarán como un nuevo tipo de “juez justo” que se opone a los jueces oficiales, los cuales, para él y los suyos, carecen de una verdadera ecuanimidad [*vid. supra*, 2.1.3.2., pp. 134-136]. Sin embargo, y a pesar de la leyenda, muchos bandoleros sociales no actuarán siempre por propia iniciativa sino que a menudo se convierten en ejecutores obligados por la presión a la que su comunidad les someterá, como pasa con Memed *el*

¹²⁵ JOVER, J.M^a. (1952): *Conciencia obrera y conciencia burguesa en la España contemporánea*. Madrid [cit. en Álvarez/ García Moutón: 40].

Flaco. Por otra parte, la imagen positiva que tenía la distribución de justicia por parte del bandolero social podría haber sido también una forma indirecta de propaganda que los bandoleros utilizaran como una especie de autoexculpación de los delitos cometidos [Álvarez/ García Moutón: 23] [*vid. supra*, 2.3.3., p. 206; *vid. infra*, 2.3.11., p. 537].

2.3.4.2.2. *Ladrón de ricos y generoso con los pobres*

Robar a los ricos para dárselo a los necesitados no es sólo una acción de generosidad muy valorada en las sociedades preindustriales (muchas de las cuales consideran también un deber religioso la caridad para con los pobres) sino la forma más sencilla que tiene el bandolero de retribuir los apoyos de todo tipo, como muy bien explica la siguiente cita:

Si un bandolero típico quiere una larga carrera, debe ser o mostrarse como un filántropo, incluso si mata y roba lo mejor que pueda. De otro modo, se arriesga a perder la simpatía popular y a ser tomado por un asesino o un ladrón común [Morselli-Sancte De Sanctis, Enrique (1903): *Biografía de un bandito, Giuseppe Musolino di fronte alla psichiatria e alla sociologia. Studio medico-legale e considerazioni*, Milán; cit. en Hobsbawm, 1969/2000: 32].

El robo es una parte esencial de la vida en la montaña: se necesita para hacer acopio de dinero con el que comprar víveres, armas y voluntades y, además, tiene buena prensa. Y resulta lógico que los bandoleros roben a los ricos porque, si se limitaran a atracar a los pobres, su botín sería bien escaso y, además, se transformarían en unos delincuentes ilegítimos de cara a los aldeanos, con lo que perderían rápidamente su apoyo. El hecho de mostrarse pródigos ayuda asimismo a resaltar su poder y su rango [Hobsbawm, 1959/1966: 36]. A menudo la generosidad de los bandoleros no se manifiesta en donaciones directas sino por medio del pago a los campesinos por los

“servicios prestados” (comida, ropa, casa, armas, guía, etc.) [Hobsbawm, 1969/2000: 61-63]. Por eso el maestro Ferhat insiste generalmente en pagar a las aldeas donde se cobijan o que les ayudan [IV, 23, 688-689]. Esta manera de actuar es, en realidad, mucho más diplomática: no se ofende el honor del pueblo llano con un dinero que podría ser considerado un soborno [*vid. infra*, 2.3.9., p. 460].

Muchos romances insisten en esta función generosa del bandolero, como esta alabanza a Diego Corrientes:

Donde está Diego Corrientes, el ladrón de Andalucía,
aunque haya muchas gentes, a todos les da comida.
Con lo que a los ricos roba a los pobres favorece,
nada en el mundo le ahoga y todo se lo merece

[recogido por J. Caro Baroja en “Ensayo sobre la literatura de cordel”. Madrid: *Revista de Occidente*, 1969, p. 436; cit. en López-Cordón: 21].

Entre la población turca es también habitual ensalzar esa cualidad en un bandolero y de ahí que muchos de ellos sean aún recordados como *fukara babası* [padre de los pobres]. Por ejemplo, de un famoso *zeybek* conocido por *Çöllo* se cantaba: *Zenginden alır da yoksula verir/ Fukara babası sen misin Çöllo...* [Lo que coge a los ricos se lo da a los pobres/ Eres un padre para los pobres, Çöllo...] [cit. en Avcı: 73]. Y cuando se quedaban sin dinero para seguir repartiendo la solución era bien sencilla, como nos recuerda el propio Yaşar Kemal en su biografía novelada sobre Çakırcalı Mehmet Efe: “*Dünya Mustafa ağalarla dolu...*” [El mundo está lleno de agás Mustafá] [pp. 46-47, cit. en Avcı: 74]. Esta cuestión queda perfectamente clara cuando, en el volumen cuarto de la tetralogía, el maestro Ferhat decide asaltar la mansión hasta entonces inexpugnable del bey Sultanoğlu, a pesar de que el atraco va a suponerles un enemigo poderoso e implacable. Pero la situación estaba empezando a resultarle

insostenible a la partida en las montañas y con el robo podrán conseguir que todos los aldeanos de los alrededores se pongan de su parte, bien por medio del reparto del dinero, bien por el enorme prestigio que representará [IV, 8, pp. 160-161].

2.3.4.2.3. Usa la violencia de forma “justa”

Por lo que respecta al punto número cuatro, cualquier bandolero real difícilmente habrá logrado hacer uso exclusivo de la violencia en momentos de legítima defensa. Sin embargo, se tendía a pensar que sólo la ejercían cuando no les quedaba más remedio y que la mayoría de sus víctimas o bien caían en los encuentros armados (difíciles de controlar) o bien eran casos de ajustes de cuentas por motivos sobradamente justificados (una delación, por ejemplo). Es verdad que la violencia real raras veces era indiscriminada pues se cebaba en una serie de individuos o propiedades que los bandoleros consideraban “peligrosos” (como los productos de lujo o extranjeros, que corrompían la economía de una región); pero también hubo numerosos casos en los que se comportaron como destructores sin medida [Hobsbawm, 1959/1966: 43] y no deberíamos olvidar que todos los bandoleros famosos tuvieron bastantes muertos en su haber (los del *Tempranillo* fueron desgranados por *La Gaceta* de Sevilla el 22 de mayo de 1831 y citados después por Astolphe de Custine¹²⁶ [Giménez: 279]). En realidad, a nadie le resultaría lógico, y mucho menos en sociedades arcaicas, que una persona cuya autoridad se basa en el poder que ejerce sobre los demás dejara de utilizar su fuerza, aunque sólo fuera a veces. Pero Hobsbawm destaca que es muy diferente la presión ejercida de forma objetiva al asesinato y las acciones violentas caprichosas y sin sentido

¹²⁶ *L’Espagne sous Ferdinand VII*. París: Libraire Chez Ladvocat, 1838, vol. II, p. 95.

que los bandidos antisociales practican. Es más: si un bandolero social comenzara a resultar excesivamente violento y criminal para el pueblo, los campesinos dejarían de verle como tal y le negarían su apoyo, ayudando además a su captura¹²⁷. Los bandoleros sociales han de tener una actitud violenta moderada y pueden llegar incluso a perdonar la vida de sus enemigos “obligados”. Era una costumbre ancestral de los bandoleros turcos durante el Imperio humillar, y no sólo de palabra (se les llamaba, por ejemplo *Osmanlı köpeği*, es decir, “perro del Otomano”), a las fuerzas de seguridad profesionales que les perseguían; pero los soldados que estaban haciendo su servicio militar eran vistos y tratados de forma más tolerante (seguramente porque los bandoleros se identificaban con ellos con gran facilidad) y a menudo evitaban matarlos o herirlos de gravedad salvo en casos de extrema necesidad [Avcı: 106 y 132] [*vid. supra*, 2.1.4., pp. 141-142]. Los gendarmes, por ejemplo, nunca son víctimas de los bandoleros en la novela porque se limitan a “cumplir órdenes” y están tan oprimidos por los notables como los propios campesinos [véase al respecto I, 30, 337; III, 27, 512; o IV, 23, 690; *vid. supra*, 2.1.4., pp. 141-142], a no ser que se trate de casos sangrantes en los que también ellos se han convertido en asistentes incondicionales de las autoridades (como son los del sargento Remzi [II, 12, pp. 87-89] y el del cabo Ali *el Lagarto*). De ahí que algunos de sus enemigos sientan por ellos un gran respeto [Hobsbawm, 1969/2000: 63-65], como se puede ver por ejemplo en la historia del prendimiento del famoso Diego Corrientes en 1781. El bandolero fue sorprendido por una compañía de soldados que rodearon su casa y se cuenta que el capitán que les mandaba le pidió que

¹²⁷ En la zona turca del Egeo, los bandoleros tenían un refrán que ilustra esta situación: *Yatağı çürük zeybek uzun süre yaşayamaz* [El *zeybek* que echa a perder sus apoyos no vivirá mucho] [cit. en Avcı: 175].

no disparara y se entregara voluntariamente, al mismo tiempo que lamentaba tener que prender a un hombre tan valiente. Corrientes intentaría escapar de todas formas pero al final sería hecho preso [Hernández Girbal, I: 112]. Lo mismo pasará en la novela con el sargento Asım, quien no sólo permitirá que Memed no se entregue al ver la situación precaria en que se encuentra su familia [I, 33, 349-351], sino que más tarde alabará a Memed ante su superior el capitán Faruk [III, 23, 448] e incluso renunciará a denunciarle cuando le reconoce escondido entre los aldeanos de Yalnızçam [IV, 21. 547]. Pero es que también Memed tratará bien a Asım: primero, podría haberle matado cuando está rodeado por los gendarmes y los hombres de İbrahim *el Negro*, pero decide no hacerlo [I, 30, p. 337]; y más tarde llegará a tomarle como prisionero pero sin intención de causarle daño y de hecho le liberará poco después dado el enorme aprecio que ha surgido entre ellos a lo largo del tiempo [IV, 17, 440-444]. Juan Caballero, en sus memorias, cuenta que, tras hacer caer en una emboscada a un grupo de migueletes que llevaban a uno de sus hombres preso, podían haberles matado o, al menos, llevarse sus armas; pero no lo hicieron para “evitarles la ruina” y tan sólo se apropiaron de dos pistoletas y el caballo que llevaba el alguacil mayor que iba con ellos (aunque devolvió la cabalgadura días después junto con 2.000 reales, en pago por las armas) [cit. en Soler: 175]. Y se dice que el jefe de los Siete Niños de Écija, el capitán Padilla, perdonó la vida a un grupo de caballería realista que iba en su persecución porque “los ladrones también sabemos respetar a los valientes que arriesgan la vida por cumplir con el deber que les impone el honor de su carrera” [cit. en Soler: 181]. Sin embargo, también se dan casos en los que los bandidos no ponen tantos miramientos cuando hacen preso a un policía. Samuel Edward Cook dejó escrito que el salteador conocido por *el Gato*,

valiente y generoso para con los pobres, atacaba sin cuartel a los migueletes, a los que tenía un odio a muerte¹²⁸. Y el famoso reverendo protestante Borrow comentó la historia de unos salteadores de Sierra Morena que, tan pronto lograron hacerse con una diligencia, desarmaron a sus guardias, les ataron a unos olivos, les torturaron durante más de media hora y después les asesinaron disparándoles en la cabeza¹²⁹ (aunque tal vez su enconamiento se debiera a que no eran verdaderas fuerzas de seguridad del estado sino antiguos colegas en el oficio).

Los bandoleros tienen un sentido del bien y del mal, un código de conducta propio, que aunque no coincida exactamente con el de la ley y la justicia, pretenden “ser justos” imponiendo la mínima violencia posible. Eso haría decir al famoso Juan Caballero: “Yo, Juan Caballero, soy Caballero de apellido y Caballero de condición” [cit. en Giménez: 280-281]. Es interesante ver cómo el propio Caballero escribirá sus memorias fundamentalmente para limpiar su imagen de cualquier elemento desagradable que pudiera haber salpicado su biografía, así como para ahondar en ese ideal romántico y positivo que era ya parte del mito del bandolero:

Yo, Juan Caballero Pérez, natural y vecino de Estepa, encontrándome en mi sano juicio, sin maldad de espíritu y con el justo deseo de dejar puesto en claro todo lo ocurrido durante mi juventud en que fui jefe de partida de caballistas, de lo cual fui indultado por S. M. El Rey Don Fernando Séptimo, según es legal y notorio, porque debo dejar bien sentado lo que sí fui autor y limpiar mi nombre de calumnias de crímenes que nunca hice, y también salvar hechos buenos míos

¹²⁸ COOK, Samuel Edward (1834): *Sketches in Spain During the Years 1829, 30, 31 and 32*. Londres: Thomas and William Boone [cit. en Soler: 272].

¹²⁹ BORROW, G.: *La Biblia en España*. Barcelona: Ediciones B [cit. en Soler: 97].

que algunas personas atribuyen a otros caballistas [Caballero: 23; cit. en Giménez: 286].

2.3.4.2.4. Su vuelta a la comunidad

En cuanto a su reintegración a la vida “civil”, numerosos testimonios muestran que es una realidad incontestable: cuando el bandolero no muere con las botas puestas es bastante probable que acabe amnistiado por las autoridades y vuelva a vivir en su propio pueblo. De la misma manera que muchos individuos de profesiones o actitudes solitarias acababan convertidos en bandoleros [*vid. supra*, 2.3.3., pp. 207-208], también se transformarán con enorme facilidad en civiles relativamente pacíficos cuando la ocasión lo merezca. En la novela que nos ocupa vemos a menudo como son indultados y abandonan el bandolerismo, a veces para siempre: el Gran Ahmet [I, 7, p. 62], İbrahim *el Negro* [II, 34, p. 262], Bayramoğlu [III, 16, pp. 279-282], etc. En cuanto a la vida real podríamos citar al famoso Çakırcalı Mehmet Efe, que fue amnistiado varias veces [III, 16, pp. 289; y Yetkin, S.: 95-98, 109-110 y 116-117]; a Gizik Duran [Kılıç: 370] y a otros muchos. Por lo que se refiere a España, tal vez el ejemplo más interesante sea el de Juan Caballero. Cantaor flamenco en origen, se hizo bandido tras haber sido llevado a prisión por un error de la justicia y más tarde se acogió al indulto de 1832. Fue quizá uno de los pocos bandoleros que murió de viejo en su cama [Giménez: 280].

Su vuelta a la legalidad no siempre supone regresar a la vida de miserables agricultores de la que escaparon sino que a menudo tenderán a desempeñar diferentes tipos de trabajos más o menos relacionados con su antiguo quehacer. Parece una norma que el guarda forestal provenga del antiguo cazador furtivo [Morreres: 88]; y, por eso mismo, muchos guardias de fincas o de caminos (como por ejemplo *el Tempranillo*, que

trabajó de comandante al mando de un escuadrón protector de diligencias tras su indulto [Quirós/Ardila: 117]), capataces¹³⁰, guardaespaldas y sicarios de los poderosos (como el ya citado İbrahim *el Negro* de la tetralogía) proceden a menudo de antiguos proscritos, lo cual no quiere decir que eso guste a los que le apoyaban pues con él pierden un importante respaldo (por ejemplo, a los aldeanos de Değirmenoluk no les parece bien que el gobierno vaya a sacar una amnistía con motivo del décimo aniversario de la fundación de la República porque Memed se acogerá a ella y Abdi agá volverá para ser el amo despótico del pueblo. De ahí que comenten que “un bandolero de verdad” no debería bajar de las montañas para volver a convertirse en un campesino miserable [I, 35, p. 358]).

Sin embargo, los bandoleros son personas de ámbito y horizontes puramente locales [Hobsbawm, 1969/2000: 23] que ni siquiera en sus tiempos de proscritos se pueden alejar de unos ciertos límites geográficos puesto que necesitan la ayuda de sus convecinos para sobrevivir. Es, por tanto, lógico que, al ser amnistiados, intenten rehacer su vida allá donde la dejaron en el lugar al que pertenecen. Pero su vuelta nunca

¹³⁰ El arqueólogo británico Sir Charles Leonard Woolley contaba que el capataz que tenía durante sus excavaciones en Karkemiş en la primera década del siglo XX, Hamoudi, había sido un famoso bandolero durante cinco años. Las aldeas de la zona cercanas al Eufrates le apoyaban y por eso nunca pudo ser apresado a pesar de que lo persiguieron numerosos contingentes de tropas otomanas. Cansado de vivir fuera de la ley, se acogió a la amnistía general decretada en 1908 (con motivo del ascenso al poder del Partido de la Unión y el Progreso [Yetkin, S.: 118]) y regresó a su pueblo. Pero esa vida tranquila no le hacía sentirse muy a gusto; por eso se presentó para trabajar en las excavaciones desde el primer momento y sus dotes de líder hicieron que el primer director del yacimiento le nombrara capataz de los trabajadores locales, oficio que desempeñó a la perfección [*Ciudades muertas y hombres vivos*, 1920. La Coruña: Ediciones del Viento, 2007, pp. 93-96].

supone una desaparición total del bandolero y su conversión en campesino o en guardia, pues no les resulta fácil olvidar la vida aventurera sometida a un código estricto pero distinto del que impera en los pueblos. Por eso, muchos bandoleros al regresar continúan manteniendo los lazos con sus antiguos compañeros de partida, especialmente con el jefe de la misma, y siguen rigiendo sus vidas por el viejo código. Un ejemplo claro serían las bandas de *zeybek* de la región del Egeo [*vid. infra*, 2.3.7., pp. 422-425] . Cuando sus jefes, los *efe*, aceptaban una amnistía (lo que entre ellos se conocía con la expresión “*yüze indirmek*”, es decir, “bajar la cara”, aunque nosotros diríamos, más bien, “la cabeza”), la partida no se dispersaba sino que se acogía también a ella sometiéndose a todas las condiciones que el *efe* hubiera convenido con los representantes de la administración. Tras asentarse en algún pueblo, generalmente el de origen del jefe o algún otro acordado en el indulto, se encargaban de mantener el orden público en esa zona sin permitir ninguna intromisión de las fuerzas de seguridad. El jefe de la partida tenía la obligación de satisfacer todas las necesidades de sus hombres y sus familias y todos debían estar siempre preparados para volver a echarse al monte en el momento en que el *efe* así lo dispusiera. Durante todo el tiempo que permanecían en el pueblo, debían, además, seguir un código de conducta muy específico: no molestar a ninguna mujer, preocuparse por que nadie maltratara a los pobres, ayudar a los huérfanos, no utilizar las armas salvo en caso de extrema necesidad, mostrar siempre valentía y honradez, procurar solucionar de forma justa los problemas internos que se produjeran entre la gente del pueblo y alejarse de las celebraciones y los espectáculos. Aparte de todo esto, los *zeybek* que aún permanecían solteros, solían casarse con muchachas a las que nadie pretendía o de familias pobres en matrimonios acordados por el *efe* [Avcı: 13-14 y 80]. Vemos, pues, como los *zeybek* actuaban como los verdaderos agás de sus pueblos tras abandonar la vida en la montaña. Pero esto podía ocurrir

también sin necesidad de haberse producido la amnistía. A veces, en zonas especialmente escarpadas o donde el poder de los notables se había relajado excesivamente o no podía llegar con facilidad, los bandoleros sociales se convertían en los nuevos señores de la comarca y actuaban como una autoridad justa para con el pueblo [Hobsbawm, 1969/2000: 65-66]. Algo similar hará Memed en la época en que se refugia cerca de la aldea de Çiçekli y desempeña las funciones del agá del pueblo [I, 21, p. 289], suponemos que en ausencia del verdadero señor de la zona.

En casi todos los países con graves problemas de bandolerismo el indulto fue utilizado de manera regular y generosa por las autoridades hasta el primer tercio del siglo XX en un intento por inclinar la balanza a su favor, al menos con los individuos o las partidas más famosas y sanguinarias. La medida se percibía por aquel entonces como positiva: no sólo quitaba de la circulación a gran cantidad de malhechores y evitaba “malos ejemplos” para aquéllos que estuvieran pensando en seguir sus pasos sino que ponía a muchos de los amnistiados al servicio del estado que les había otorgado el perdón, en tanto que tropa especializada en perseguir a los que aún quedaban en el monte. Sin embargo, en realidad ocultaba la imposibilidad del estado en cuestión para imponer el orden en su territorio, entre otras cosas porque generalmente no lo controlaba en su totalidad. Además, la efectividad de las amnistías solía ser corta: el número de bandoleros acogidos a ellas que no volvían a delinquir era francamente escaso. Cuando los bandoleros comenzaron a convertirse en figuras idealizadas por el pueblo, se asentó el mito del fracaso ineludible de sus perseguidores y la consiguiente humillación del soberano de turno el cual se veía obligado a solicitar al proscrito que acudiera a una audiencia donde se le reconocía su labor social (lo que implicaba una equiparación de su justicia a la del monarca) y se sellaba con él la paz [Hobsbawm,

1959/1966: 38-39]. Uno de los indultos más famosos de la Antigüedad se remonta a la época del emperador Augusto: según la leyenda, el bandido Caracotta (posiblemente natural de Estepa y a cuya cabeza se había puesto un alto precio) se presentó un día con audacia ante el propio emperador y acabó consiguiendo de él no sólo el dinero equivalente a su recompensa sino también el perdón de todos sus crímenes [Quirós /Ardila: 13]¹³¹.

En los últimos años del Imperio Otomano y las primeras décadas de la República la regularidad e intensidad con que se promulgaron las amnistías nos indica que existía también un grave problema de orden público y una fuerte debilidad del Estado para resolver esta situación. Una de las primeras que intentaron “redimir” a los bandoleros se produjo en 1876, justo al iniciarse una nueva guerra ruso-turca, en una maniobra interesada de las autoridades por convencer a las partidas de las montañas para que se unieran a la lucha [Yetkin, S.: 64]. En 1893 Abdülhamit II promulgaría una nueva (a la que se acogió uno de los verdaderos *İnce Memed* [*vid. infra*, 2.3.4.5., p. 391]) y, a partir de entonces, se sucederían con una regularidad impresionante: 1902, 1903 [Yetkin, S.: 94-95], 1904 [Yetkin, S.: 98], 1905 [Yetkin, S.: 100], 1906 [Yetkin, S.: 108-109] y especialmente en 1908, cuando el CUP forzó a Abdülhamit II a restaurar la Constitución. Esta última perdonaba a todos los prisioneros políticos y ordenaba la puesta en libertad de todos los comunes que hubieran cumplido una tercera parte de su condena o más de quince años [Shaw/ Shaw: 275]. Gracias a esta amnistía salieron

¹³¹ Dada la conocida tacañería de Augusto, la anécdota resulta bastante inverosímil, al menos en lo que respecta al dinero. Pero es un importante indicador de cómo las autoridades solían resolver sus conflictos con este tipo de delincuentes.

libres gran cantidad de bandoleros y muchos de los campesinos encarcelados o exiliados por su supuesta colaboración con ellos. El partido que acababa de llegar al poder consideraba que el bandolerismo era una de las consecuencias del despotismo y veía a los que lo practicaban como víctimas del régimen autócrata del sultán. De ahí que esta amnistía fuera muy amplia. Sin embargo, las partidas pronto volverían a reaparecer en las montañas [Yetkin, S.: 118-119] y en 1909 hubo que proclamar un nuevo indulto para intentar convencerlas, al menos a parte de ellas, de que se reintegraran a la vida civil [Yetkin, S.: 128-129]. Al finalizar la I Guerra Mundial y firmarse el armisticio de Mudros (1918), algunas de las Potencias ocupantes intentaron atraerse a determinados “fuera de la ley” (desertores, bandoleros, criminales...) concediéndoles amnistías individuales (como ocurriría en el caso de Gizik Duran [*vid. infra*, 2.3.7.2., p. 445]). Y tras la guerra de Liberación se impartiría un nuevo perdón general, esta vez destinado fundamentalmente a aquéllos que habían participado en la lucha nacional contra el invasor. Así hasta llegar a la concedida en 1933 con motivo del décimo aniversario de la fundación de la República (citada en el primer tomo de la novela) [*vid. Anexos*, 5.2.: foto 049].

En la España moderna, por el contrario, los bandoleros no siempre fueron tratados con tantos miramientos. En España, el indulto se usó especialmente a partir del reinado de Fernando VII, dada la caótica situación política y la impotencia represiva de los sucesivos gobiernos, aunque hubo algunos casos aislados previos, como la Carta de Perdón General otorgada por el rey Felipe II en 1590 a la cuadrilla de casi trescientos hombres liderada por Pedro Machuca (que, a pesar de tener el mismo nombre, no tenía nada que ver con el arquitecto de Carlos I) en un intento por limpiar de malhechores los caminos y facilitar el desarrollo del comercio [Soler: 49-50]. Muchos bandoleros

amnistiados con Fernando VII colaboraron después en prender a sus antiguos colegas de oficio y, de paso, el poder central logró también mayores apoyos (al indultar sobre todo a partidas absolutistas, por ejemplo) y una buena propaganda en ciertos ambientes locales y del extranjero (al perdonar a algunas figuras míticas, como *el Tempranillo* o Juan Caballero) [Soler: 11-12 y 182]. Durante el Trienio Liberal, sin embargo, el indulto general que se proclamó el 31 de agosto de 1820 excluyó a todos los bandidos y salteadores de caminos en unos años en que las fuertes hambres y el clima de guerra civil que se vivía en algunas regiones habían incrementado enormemente la plaga. Esta disposición tenía un motivo lógico: tras el golpe de Riego la mayoría de las cárceles del país fueron tomadas por el pueblo y todos los presos (políticos y comunes) puestos en libertad, lo que provocó un exagerado aumento de los delitos de todo tipo que impedían la vuelta al ritmo de trabajo normal necesario para reconstruir el país. Pero eso supuso que muchos bandoleros decidieran abrazar la causa absolutista, tal vez esperando mayor clemencia de esa parte [Soler: 182 y 265] (se piensa, incluso, que el propio *Tempranillo*, a pesar de que la leyenda en torno a su persona le presenta siempre como liberal, debió de pasarse a los absolutistas, pues, en caso contrario, no habría logrado el perdón real [Soler: 231]).

En cualquier caso, parece algo sobradamente demostrado que la mayoría de los bandoleros intentan acogerse a algún indulto para poder volver a una vida dentro de la legalidad vigente. De hecho, los verdaderos “bandidos generosos” tampoco se muestran muy propensos a “recomendar” su “oficio”. Juan Caballero relata a propósito de esto en sus *Memorias* una anécdota. Estando en el monte, recibió la petición de dos jóvenes, uno de ellos primo suyo, para integrarse en su banda y, aunque estaba convencido de que eran muchachos bravos y de fiar, con los que no tendría problemas, les recomendó:

“Muchachos, esta vida es muy mala y tiene muchos sinsabores y graves disgustos. Si estáis en necesidad y necesitáis, yo os socorreré para que os arregléis” [cit. en Soler: 190]¹³². En definitiva: mejor no echarse al monte y tener a un bandolero famoso de “padrino”.

2.3.4.2.5. Tiene el amor del pueblo

La imagen del bandolero social es fundamental para lograr el apoyo incondicional de la gente que le rodea. Como decía el folclorista P. N. Boratav, “el pueblo elige verdaderamente a sus héroes: (...), por supuesto que un ladrón de gallinas nunca ha sido proclamado héroe como, por ejemplo, Köroğlu o Çakırcalı. Pero, ¿acaso Köroğlu o Çakırcalı tuvieron en realidad la identidad que les atribuyen las leyendas, relatos y romances?” [Boratav, P. N., 1941b: 44-45]. Si la gente hubiera considerado a algunos bandoleros como meros atracadores o criminales ahora no serían famosos ni se recordarían sus actos con cariño [Gönültaş]. Por eso, en los relatos sobre ellos se insiste tanto en su calidad moral e incluso los propios bandoleros se definen a sí mismos como hombres buenos y justos (recordemos lo que decía Juan Caballero [vid. supra, 2.3.4.2.3., pp. 311-312] y los *zeybek* se veían como personas “con corazón de hierro” [*çatal yürekli*] [Avcı: 94]). El bandolero noble es “bueno”¹³³ y, a su muerte (a veces

¹³² Es interesante comparar esta cita con lo que dice el sargento Rubio en la novela [IV, 23, p. 648; vid. supra, 2.3.2., p. 194].

¹³³ Sobre la bondad de corazón de Memed *el Flaco* se pueden citar varios ejemplos. Entre ellos, su forma de desenvolverse en su primera acción como bandolero, en la que se compadece de los dos pobres jornaleros a los que iban a robar y, no sólo ordena no quitarles nada, sino que incluso les avisa de dónde está la partida de Durdu *el Loco* para que no pasen por esa zona y eviten así ser desvalijados por él

incluso en vida), adquiere un halo de santidad que propicia una especie de culto entre sus partidarios y también a menudo entre sus antiguos perseguidores. Muchos de ellos han sido “santificados” por la devoción popular o considerados unos “mártires” al morir luchando por la justicia social (y, más concretamente, contra la institución policial, defensora del orden establecido) [Hobsbawm, 1969/2000: 182]. Los “bandidos santos” proliferan en zonas donde la religión más tradicional perdura con fuerza, con una población generalmente también propicia a manifestaciones místicas. El mito del bandolero, en contradicción con el orden legal y las ideologías “oficiales”, se reviste con la fuerza sagrada y la aspiración de eternidad propia de la concepción religiosa [Chumbita: 86]. Aunque no deberíamos olvidar que la canonización popular no es más que una entre otras formas de perdurabilidad [*vid. infra*, 2.3.4.2.7., pp. 333-335]. Generalmente también es una forma de impugnar la “religión oficial”, sea cual sea ésta, porque se ha puesto del lado de los poderosos, a quienes bendice y acompaña, olvidando sus obligaciones para con los más necesitados. E. Hobsbawm ya dejó notar que, a menudo, los bandoleros eran personas cuyas creencias religiosas distaban muy poco de la superstición y muchas veces estaban mezcladas con otros credos y alejadas de la ortodoxia (por haber nacido y crecido en un ambiente rural y carecer de una educación básica en todos los sentidos) [Hobsbawm, 1969/2000: 54]. No solían ser especialmente practicantes, pero cumplían los ritos por un miedo supersticioso a las consecuencias y tenían los mismos prejuicios al respecto que cualquier campesino de su entorno (de ahí, por ejemplo, que en la mayor parte de la Europa central, exceptuando la zona de los Balcanes, los bandoleros fueran altamente antisemitas). En este sentido no

[I, 12, pp. 170-171]. O cuando se arrepiente de su intención original de matar a los hijos de Abdi [I, 14, pp. 199-200].

se les puede considerar “heterodoxos”, ya que no se alejaban de las creencias y la vida religiosa habitual de sus regiones de origen [Hobsbawm, 1969/2000: 55]. Por lo demás, siempre fue algo corriente que muchos miembros de sectas disidentes o enfrentadas a la oficial se adhirieran a alguna partida de rebeldes (fuera del tipo que fuera). Así, por ejemplo, las bandas alemanas del siglo XVIII eran un refugio no sólo para delincuentes y libertinos de todo tipo sino también para los que pertenecían a sectas antinómicas (como los supervivientes del anabaptismo)¹³⁴. En Turquía muchos de los bandoleros que recorrían los diferentes territorios del Imperio o de la República eran de origen aleví o se sentían muy cercanos a las creencias de los *bektaşî* [vid. *supra*, 2.3., pp. 154-155, nota 59]. Por eso, los jefes de partida (como el famoso Çakırcalı Mehmet Efe) solían decir: “*Ben Hazreti Ali soyundanım*” [Yo soy de la estirpe del Santo Ali] [Avcı: 157]. El apoyo que recibían de los pueblos alevíes era, pues, algo normal, de la misma manera que no solían atacar a las personas que pertenecían a esa minoría. Pero tal vez el aspecto más interesante sea el hecho de que muchas partidas se conformaran y funcionaran de la misma manera que un *tekke* de derviches (salvando, por supuesto, las distancias evidentes). Incluso algunas de las ceremonias que realizaban (como la que se desarrollaba al entrar un nuevo miembro en una banda de *zeybek* o las relativas a la “bendición de la espada”) recuerdan ciertos ritos del Islam heterodoxo turco. Esta característica parece ser una herencia de la época en que gran cantidad de derviches se organizaban en grupos similares a batallones de irregulares constituyendo la vanguardia de las tropas turcomanas en Asia Menor [Avcı: 162-163].

¹³⁴ KRAFT, G. (1959): *Historische Studien zu Schiller Schauspiel “Die Räuber”*, Weimar [cit. en Hobsbawm, 1969/2000, p. 55].

La transformación de los bandoleros en “santones armados”, en adalides socio-religiosos de los pobres, se produce cuando las creencias populares pasan a ocupar por completo el lugar de la religión oficial en cuyo socorro para las desventuras ya no se confía porque se ha perdido la esperanza [Rosenzvaig: 4-9]. En los relatos de sus vidas se enfatiza su solidaridad para con los pobres y, a pesar de que esto no suele ser más que una característica mítica, existen indicios elocuentes que llevan a pensar que algunos de ellos fueron verdaderamente generosos. A menudo los escenarios de su tumba o el lugar donde tuvo lugar su muerte son convertidos en zonas de peregrinación popular. Esto pasará en la ciudad argentina de Mendoza con la del gaucho de origen chileno Juan Francisco Cubillos (1870-1895), donde a menudo se pueden ver altares caseros, a pesar de que murió en una zona diferente. Y algo similar ocurre en la localidad de General Alvear alrededor de la tumba de Juan Bautista Vairoleto (1894-1941) [Chumbita: 86-87]. También con Andrés Bazán Frías (1895-1923), joven bandolero de Tucumán conocido como *el Manco*, quien, acosado por la policía, murió parapetado en la tapia exterior del cementerio del Oeste, donde se daba sepultura a las familias nobles y a los terratenientes de la ciudad. El aniversario de su muerte atrajo durante mucho tiempo a miles de campesinos que convirtieron el lugar en un símbolo de su discriminación: ni siquiera una vez muertos los pobres podían entrar en ese mundo de ricos, donde sí estaba enterrado, por cierto, una de las víctimas de Andrés, uno de los policías que le persiguió con más saña [Rosenzvaig: 7-8]. Las fechas en que murieron son asimismo motivo de celebraciones especiales. Incluso hoy en día muchas calles continúan homenajeándoles por decisión municipal (por ejemplo, el “callejón Dolores” en honor de José Dolores, 1805-1858, en la localidad de San Juan, donde se puede ver una capilla

rememorando a este antiguo cuatrero; o la calle que lleva el nombre de Luis Muñoz García, *el Bizco*, en el pueblo de El Borge, en Málaga¹³⁵) y curanderos y sanadores siguen obrando en su nombre (como en el caso de Olegario Álvarez, *el gaucho Lega*, que vivió entre 1871 y 1906. La leyenda sobre este personaje va incluso más allá. Cuando en 1914 se intentaron exhumar sus restos en Saladas, en una remodelación del camposanto en el que descansaban, cuentan que los picos se rompieron y no lograron moverlo, por lo cual se decidió respetar su emplazamiento original y se levantó un nuevo túmulo por suscripción popular) [Chumbita: 87]. En ocasiones las historias que relatan su muerte insisten en el lado mágico y supersticioso: el gaucho Antonio Gil, desertor de la milicia y jefe de cuatreros, fue colgado por los pies por sus captores a mediados del siglo XIX para evitar así el poder de su mirada. El lugar quedó para siempre señalado con una cruz y manifestó después tener facultades prodigiosas. Fue imposible trasladar su tumba y, tras construirse un oratorio en su honor, todavía se siguen convocando allí multitudinarias fiestas criollas [Chumbita: 87]. Otro ejemplo serían las apariciones del malhechor Mariano Córdoba, que vivió en Argentina a principios del siglo XX, y fue muerto por un sargento de la policía de un tiro mientras estaba dormido. Desde entonces su alma se aparece vestida de mujer saliendo del tronco hueco de un árbol situado cerca de donde murió y monta a la grupa de los viajeros que transitan por la zona a altas horas de la noche. Hasta la década de 1950 la gente acudía allí para encenderle velas, formular rogativas y hacerle promesas en espera de sus milagros [Rosenzvaig: 9-10]. Sin embargo, como resulta evidente sobre todo en esta última, muchas de sus leyendas derivan de antiguas creencias y banderías políticas provinciales transmitidas oralmente o están íntimamente ligadas a ellas [Chumbita: 87].

¹³⁵ *El País Andalucía*, 21.08.2008, p. 4.

Este fenómeno de santificación se puede observar muy bien en *İnce Memed*. Algunos creen que Memed es un iluminado o un santo o un espíritu benigno [I, 21, p. 292; II, 28, p. 203; II, 32, pp. 243-246 y IV, 21, p. 512], incluso entre sus perseguidores [II, 26, p. 189]; y en la aldea de Değirmenoluk estaban convencidos de que había muerto y se había unido a los Cuarenta Santos [II, 21, p. 144]. Asimismo se comenta que a la muerte de Çakırcalı Mehmet Efe los campesinos lo enterraron en un cruce de caminos y, a los seis meses, su tumba se había convertido en un lugar de peregrinación como si fuera un santón. Se decía que la tierra que la cubría era milagrosa y curaba las enfermedades [IV, 9, pp. 203-204]. Parece ser que era habitual, especialmente entre los *zeybek*, que los jefes de partida turcos que no morían en combate fueran enterrados al pie de un árbol imponente, aunque el lugar exacto de la tumba permanecía en secreto entre sus hombres (*zeybeğin mezarı olmaz*, decían, o sea, “un *zeybek* no tiene tumba” [Avcı: 181]). Algunos de ellos, reinsertados en la vida civil tras la República, continuaron en cierto modo la costumbre: Ali *el Nómada*, por ejemplo, fue también enterrado bajo un gran árbol, aunque su tumba estaba ya dentro del recinto del cementerio del pueblo [Gönültaş]. Puede que esta tradición venga de las costumbres de los nómadas: las tribus, al ser itinerantes, no tenían lógicamente cementerios fijos y sus jefes eran enterrados también bajo los árboles o cerca de algún manantial (tal vez por motivos chamanísticos), como se nos cuenta en la novela [III, 18, p. 346]. Yaşar Kemal comenta en una entrevista que entre los nómadas existía una especie de culto a los árboles. De ahí proviene la costumbre, por ejemplo, de anudar cosas (sobre todo cintas o trozos de tela) a las ramas de uno determinado para atraerse la buena suerte. En las cercanías de su pueblo, Hemite, existía un cementerio a cuyas puertas había uno de esos árboles sagrados: sus ramas no podían ser cortadas y a sus pies se sacrificaban los animales los días de fiesta [Gürsel, 2000: 104-105].

2.3.4.2.6. *Su muerte se debe a una traición*

La bondad de los bandoleros hace que nadie honrado se ponga de parte de los que le persiguen (las aldeas de las montañas idolatran a Memed y, aunque saben dónde se oculta, nadie lo denuncia [I, 19, p. 276], todos están dispuestos a correr cualquier riesgo y a sufrir todo tipo de torturas y adversidades por protegerle [I, 20, p. 283; I, 13, p. 334]). Por eso resulta prácticamente imposible que las fuerzas militares o la policía le capturen. Yaşar Kemal nos explica que en las montañas “ (...) todos seguían una antigua tradición: nadie desvelaría el escondrijo de un bandolero querido” [I, 19, p. 276]. A menudo este acto en apariencia tan desinteresado se basa en una necesidad de amparo. Los bandoleros son los únicos que pueden ayudar a los campesinos a mejorar su situación frente a los señores; así que traicionarles resultaría una insensatez. Esto es algo que ocurre también con los nómadas, aunque en este último caso parece más bien una especie de simbiosis: los nómadas se ven obligados a compartir con los proscritos sus zonas de asentamiento habitual, generalmente aisladas, por lo que su colaboración con ellos se convierte así en algo fundamental si no quieren tener problemas con unos hombres peligrosos. Además, de esta manera obtienen protección frente a sus enemigos. A cambio, los bandoleros logran todo tipo de ayuda de personas que conocen muy bien el terreno y están acostumbradas a vivir de manera autosuficiente [Yetkin, S.: 87]. Pero la muerte es el final natural de cualquier persona y está mucho más cerca de aquéllos que ponen su vida en peligro constante. Por eso los códigos no escritos de muchas partidas de bandoleros dejan muy claro que la muerte les acecha a cada paso y deben aceptarla cuando les llegue de forma valiente y fría. Porque, como dice por ejemplo un proverbio de la zona del Egeo, *Zeybek yatak ölümü göremez* [Un *zeybek* nunca se muere

en la cama] [Avcı: 82 y 105].

Hobsbawm redundará en la misma idea: la población tiende a proteger al bandolero social frente a las autoridades [Hobsbawm, 1959/1966: 28]. De ahí que sólo la traición de alguien cercano, alguien en quien confían totalmente, provoque su caída [Hobsbawm, 1969/2000: 67-69]¹³⁶. Çakırcalı Efe pensaba que el final “natural” de todo bandolero era la muerte: bien a manos de los gendarmes, bien a las de un compañero [III, 16, p. 289]. Existen numerosos ejemplos de relatos de bandoleros históricos que murieron de forma traicionera, habitualmente atacados por la espalda o cuando estaban durmiendo (como los casos de Mariano Córdoba y del “gauchito Reinoso” [Rosenzvaig: 9-10] o el mismo Billy *el Niño*, a quien el *marshall* Garrett disparó a bocajarro y no en defensa propia como luego dijo [Sénder: 246]), la mayoría de las veces por parte de sus propios compañeros (como ocurrió con los andaluces Melgares, asesinado a hachazos por los suyos, y Luis Muñoz *el Bizco*, que murió a manos de la Guardia Civil tras haber sido traicionado por sus colegas [Soler: 244]). Pero tal vez uno de los sucesos más famosos sea la muerte de Jesse James [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 050], que fue asesinado en su casa por dos miembros de su propia banda (los hermanos Robert y Charles Ford) en 1882 con la intención de cobrar los diez mil dólares de recompensa que el gobernador de Missouri había puesto como precio a su cabeza y a la de su hermano

¹³⁶ Xènia Celnarovà otorgaba una cierta connotación religiosa a esta característica al decir que es bastante probable que el motivo estuviera tomado, al menos en las zonas cristianas, de las leyendas populares acerca de la traición de Judas Iscariote [cit. en Bayrak, 1985: 146].

Frank¹³⁷. El asunto de las recompensas era un aliciente muy atractivo que podía unirse a otro tipo de desavenencias internas. Esta fue la causa de la delación por parte de un compañero de su propia partida que favoreció, por ejemplo, la detención de Diego Corrientes [Soler: 67]. Las altas sumas que las autoridades o terratenientes solían ofrecer (en la España del siglo XVIII se llegó a las veinte onzas de oro por figuras destacadas y en el XIX la gratificación estaba entre los diez mil y los cincuenta mil reales de vellón [Soler: 294], cifras verdaderamente importantes; en el caso turco, a principios del siglo XX se ofrecían dos mil *mecidiye* por cada partida entregada viva o muerta y hasta unas mil liras por algunos bandoleros concretos [Yetkin, S.: 93 y 130]) atraían la codicia de numerosos aventureros y estimulaban a los miembros de las bandas a plantearse el dilema de la fidelidad. En ocasiones se formaban asimismo cuadrillas especiales de hombres que salían “de caza” en busca del premio puesto a la cabeza de algún bandolero famoso, verdaderos cazarrecompensas [Soler: 12].

En resumen: sólo se puede acabar con los bandidos sociales si son “vendidos” y este final resulta hasta cierto punto inevitable ya que el orden social injusto favorece la corrupción de los pobres, por muy mucho que en un principio intenten resistirse a la tentación [Rosenzvaig: 10]. Creer que nadie colabora en su prendimiento sería, desde luego, una utopía. Tanto en la vida real como en las novelas muchos campesinos cambian sus simpatías con bastante rapidez dependiendo de los favores o del monto de la ayuda prometida (en *Memed el Flaco* observamos a menudo como los aldeanos tan

¹³⁷ Curiosamente Frank se entregó poco después y, aunque fue llevado a juicio dos veces, fue absuelto de sus culpas ambas y acabó siendo visto por la opinión pública como un héroe. Desde entonces vivió tranquilamente en su granja de Missouri donde murió en 1915 [*Encyclopaedia Britannica* (1768). Londres/ Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1959, tomo 12, p. 883].

pronto están de parte de Memed como de los señores [esto se ve muy bien, por ejemplo, en IV, 4, pp. 71-84]). Y en otras ocasiones, se ofrecen como guías o perseguidores voluntarios sin ningún tipo de presión (como hace Tahsin *el Galgo*, de la aldea de Çiçekli, quien, atraído por el oro ganado en su primera misión de simple mensajero [III, 7, pp. 107-119] se convierte en uno de los que procurarán la caída de Memed [III, 15, p. 272], aunque al final ésa sea la causa de su propia desgracia [III, 20, pp. 383-397]).

Pero en la tetralogía parece indudable que la mayoría de los bandoleros famosos cayeron víctimas de una traición, aunque generalmente ésta venga de parte de los campesinos o de las autoridades en las que los bandoleros confiaron y no de miembros de su propia partida. Se nos cuenta, por ejemplo, que el bandolero el Gran Ali *el Huérfano* cayó perseguido por los mismos aldeanos a los que siempre había ayudado [II, 2, p. 17]; Veli *el Peregrino* fue engañado por el propio estado que proclamó iba a amnistiar a aquéllos que se entregaran sin resistencia y luego los asesinó en el traslado de la cárcel de Kozan a la de Adana [II, 31, pp. 232-233]¹³⁸; toda la partida del Hijo de

¹³⁸ Este episodio parece coincidir con los sucesos ocurridos en Kadirli tras la muerte de *Safiye Mehmet* [vid. *infra*, 2.3.4.5., pp. 392-393]. Las continuas quejas a Ankara por los abusos de los bandoleros al servicio de los señores de la zona fueron respondidas con el envío de un comandante al mando de un contingente de tropas. El oficial detuvo a varios agás y logró que treinta y dos bandoleros se entregaran. Pero, en el traslado de estos últimos maniatados desde Kozan hasta Adana, todos menos uno morirían por arma de fuego. Por lo que respecta a los señores detenidos, la mayoría se beneficiaron de la amnistía proclamada con motivo del décimo aniversario de la República y pudieron volver a sus tierras sin mayor problema [Söylemez: 3]. Por otra parte, Yaşar Kemal comenta que, en los años de sus primeras detenciones, era bastante habitual aplicar la “ley de fugas” a muchos presos (políticos y comunes) en el traslado de una ciudad a otra y él mismo llegó a temer por su vida en 1950 cuando iba arrestado desde el puesto local de la gendarmería en Kadirli a la cárcel de Kozan [Yaşar Kemal/ Bosquet: 49].

Zala fue aniquilada a traición, tras intentar rendirse a los gendarmes [II, 31, p. 232]; y los notables de la ciudad pretenden convencer a Cabbar *el Largo*, antiguo compañero de partida de Memed que se acogió a la amnistía de 1933, para que vuelva a coger las armas y acabe con él cobardemente [III, 23, pp. 459-463]. ¿De qué otro modo podría ser si no, ya que son invisibles e invulnerables?

2.3.4.2.7. *Es invisible e invulnerable*

El asunto de su invisibilidad es hasta cierto punto comprensible ya que, en unos tiempos en que los medios de comunicación y de difusión no están muy desarrollados aún ni llegan a todas las zonas, es difícil distinguir a un campesino de otro si no se le conoce personalmente o éste no se identifica [Hobsbawm, 1969/2000: 69]. Para complicar aún más las cosas, los bandoleros suelen ser expertos en el arte del disfraz [I, 23, p. 300; III, 21, p. 411; IV, 2, p. 19] (aunque por lo común, como veremos más adelante, visten de forma llamativa y con una serie de características muy definidas de su profesión). A menudo, además, se niegan a ser retratados o fotografiados para preservar el misterio de su personalidad. Nadie tiene ninguna foto de Memed, como el maestro-periodista de la ciudad, Zeki bey, explica a Arif Saim bey, aunque más bien parece que sea simplemente porque nunca se le ha presentado la oportunidad de ponerse delante de una cámara. Arif bey no se arredrará por ello y ordenará que sean los periodistas de la capital los que encuentren cualquiera que encaje con la descripción de Memed [IV, 22, pp. 616-617]; evidentemente, de poco servirá una foto así a la hora de intentar prenderle. Los versos que Yaşar Kemal utiliza al comienzo del primer tomo de la tetralogía son reveladores a este respecto: “*Duvarın dibinde resmim aldılar/ Ak kağıt üstünde tanyın beni*” (Han colgado mi imagen de las paredes,/ reconocedme en el papel en blanco” [I, p. 7]). Se sabe que otros forajidos famosos, como los hermanos James por

ejemplo, no se dejaban fotografiar y muy pocos les conocían siquiera de vista, preferían el anonimato [Hobsbawm, 1969/2000: 202]¹³⁹. Aunque también existieron algunos que intentaron hacerse retratos para difundirlos entre sus partidarios y aumentar su fama, imágenes que por lo común eran prohibidas por las autoridades en tanto que propaganda negativa para la población (como fue el caso del zapatero *Zarzuela*, líder de una rebelión pseudoanarquista en la ciudad de Jerez a finales del XIX) [Soler: 91-93]. Generalmente sólo es factible tener su imagen cuando ya están detenidos o muertos. Por eso es habitual que los bandoleros sean fotografiados tras su entrega a la justicia, su prendimiento o su muerte, especialmente en este último caso, pues es una forma de corroborar la información y también hasta cierto punto de dotar al acto del deseado carácter ejemplar (así, por ejemplo, el fotógrafo de la ciudad, Rahmi *el de las Gafas* tiene permiso de las autoridades para fotografiar a los bandoleros muertos que han sido llevados a la comandancia [III, 8, p. 142]; y en Yetkin, S. [p. 209] podemos ver dos

¹³⁹ También sería interesante tener en cuenta que esta norma sigue totalmente vigente en algunas zonas del mundo. Así, por ejemplo, se desconoce la verdadera imagen del mullah Omar, líder religioso y creador del movimiento talibán en Afganistán. Ni siquiera en los años en que se mantuvo como gobernante supremo de gran parte del territorio afgano apareció en público más que en contadas ocasiones y siempre se mostró reticente a ser fotografiado (de hecho, muchas de las fotos que se creían suyas han resultado ser montajes). Sus seguidores le describen como una persona tímida y humilde, aunque inteligente, y su carisma no le viene desde luego de sus discursos ni de un imponente aspecto físico (es tuerto del ojo derecho como consecuencia de una herida de guerra). Gran parte de su éxito procedió de su fama de santo y por haber llegado a encarnar todo lo contrario a la imagen que el pueblo tenía de los señores de la guerra que controlaban Afganistán tras la marcha de los soviéticos. Cuando desapareció de escena tras la invasión de la O.T.A.N. del país en 2001 una de las razones que le ayudaron a no ser capturado fue ese desconocimiento de su físico. Sólo sus más cercanos colaboradores son capaces de distinguirlo y saben dónde se encuentra.

fotos de bandoleros hechas tras su detención y entre los que se encuentran expuestos algunos muertos [vid. Anexos, 5.2.: foto 051]). Pero de ahí también que muchas veces el pueblo no crea que los muertos son ellos: como pocos o nadie les conocen, difícilmente pueden identificar la imagen que se les enseña con la que ellos tenían de cada bandolero, especialmente si tenemos en cuenta que las descripciones que suelen correr de boca en boca no encajan en absoluto con la realidad como veremos más adelante. Algo así ocurrió tras la muerte de Çakırcalı Mehmet Efe: cuando por fin las fuerzas que perseguían al famoso bandolero lograron rodear a su partida y, tras una fuerte lucha, se encontró a la mañana siguiente un cuerpo vestido de *zeybek* que parecía encajar con las características de Çakırcalı, resultó que el cadáver tenía la cabeza y las manos cortadas con lo que su identificación era bastante difícil. A pesar de que los restos serían finalmente reconocidos por sus familiares, la gente tardó bastante tiempo en dar crédito a la proclama oficial que anunciaba su muerte [Yetkin, S.: 171-173]¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Parece ser que la práctica de cortar y llevarse la cabeza a los jefes de partida cuando se producía su muerte durante un combate era algo habitual por aquel entonces (en un claro interés por parte de sus allegados en que la identificación del cuerpo resultara más complicada a las autoridades y, asimismo, para alimentar la leyenda de su inmortalidad). Los *kızan*, los “segundos” del *efe*, eran los encargados de realizar tan macabra ceremonia. Mehmet Efe *el Herrero* explicaba en una entrevista concedida en 1919 al periodista Arif Oruç que él había dado órdenes a sus subalternos para que se ocuparan de hacer desaparecer su cabeza cuando muriera [Avcı: 73-74; Gönültaş]. Es posible que esta costumbre tenga antecedentes muy remotos. Se sabe, por ejemplo, que el líder de una de las revueltas *celali* del siglo XVI, Karayazıcı Abdülhalim bey, había ordenado a sus subordinados que, en caso de producirse su muerte, cortaran su cadáver en cuarenta trozos (número altamente simbólico) y enterraran cada parte en un lugar diferente con el objetivo claro de que su cuerpo no fuera ultrajado por el enemigo [Yetkin, Ç.: 141-148]. Asimismo era costumbre que los gendarmes llevaran las cabezas de los bandoleros

También podríamos citar aquí las numerosas veces en que alguien cree haber matado a Memed (como le pasará a menudo al capitán Faruk [III, 10, p. 168; III, 17, p. 316]), o se oyen noticias acerca de su muerte [I, 13, pp. 187-8] sin resultar cierto en ninguno de los casos. Por supuesto la novela aclara que el caso de Memed no es el único: también se creía cada poco que otros bandoleros famosos habían muerto (como Bayramoğlu [III, 17, p. 316]) o se oían noticias acerca de eso, sin ser nunca verdad (como del Gran Ahmet [I, 13, p. 188]). En definitiva, si nadie les delata, los bandoleros son imposibles de distinguir del común de la gente y las autoridades lo tendrán difícil para su captura. A partir de ahí la leyenda de su invisibilidad va creciendo y retroalimentándose: el bandolero İbrahim *el Negro*, que persigue a Memed al servicio de los agás, opina que éste debe tener un don divino para lograr desaparecer porque no logra encontrarle (en realidad su teoría se basa en que un novato como Memed tendría que ser fácil de localizar y eliminar por alguien tan curtido como él; puesto que no es así, la única explicación posible es la magia [I, 29, p. 331]); y el sargento Asım comenta a Hamza agá que Memed se mueve muy rápidamente y desaparece misteriosamente cuando le persiguen [II, 39, p. 305]. Finalmente, al terminar cada uno de los cuatro volúmenes de que consta la novela se nos dice que “*İnce Memedden bir daha haber alınmadı. İmi timi bellisiz oldu*” [Nunca más se oyó hablar de Memed *el Flaco*.

muertos a las ciudades, donde quedaban expuestas como una especie de “trofeos” [vid. Anexos, 5.2.: foto 052]). Esto último también se hacía en España, donde, además, tras el ajusticiamiento de algún bandolero famoso, era habitual que fuera descuartizado y que su cabeza y cada una de las partes de su cuerpo fueran llevadas a los lugares donde había cometido crímenes especialmente horribles para su exposición y escarmiento públicos [Soler: 53].

Simplemente había desaparecido]; por resumirlo en turco: “*sırta kadem basar*” [desaparece sin dejar rastro].

En cuanto a su invulnerabilidad, el mito refleja también una cierta realidad: los bandoleros se mueven básicamente por terreno conocido y cuentan con numerosas ayudas, por lo que es lógico que sean difíciles de apresar [Hobsbawm, 1969/2000: 69]. Según un viejo dicho del Egeo, un bandolero debía ser *Dağda kurt, gökte kartal, yerde karınca* [“Lobo en las montañas, águila en el cielo, hormiga en la tierra”] [Gönültaş]. Pero esta realidad se une aquí con el hecho de que todo bandolero social se convierte en un héroe para los suyos, en el abanderado de sus luchas personales y colectivas y, por tanto, no pueden concebir que sea derrotado. Este deseo va asociado con el culto casi religioso que se siente hacia ellos [*vid. supra*, 2.3.4.2.5., pp. 323-323], a veces aún en vida, a veces tras su muerte, que les da un halo de santidad en prácticamente todas las culturas (algo propio de la religiosidad popular, incluso en el Islam) y que acabará confluyendo en las múltiples historias que narran la inmortalidad de determinados bandoleros “buenos”: no pueden morir pues, si lo hicieran, decepcionarían a sus seguidores y les harían perder las esperanzas en la posibilidad de una vida mejor (véase, por ejemplo, los reproches que Hürü desgrana sobre el cuadro de Köroğlu por haber desaparecido del monte para hacerse inmortal - es decir, por haber muerto, aunque no se reconoce explícitamente- sin haberse parado a pensar que los pobres iban a seguir necesitando de su ayuda [IV, 12, pp. 291-293]. Parece querer indicar, incluso, que esa huida de Köroğlu es la causa de que Memed se haya convertido en bandolero pues alguien tenía que atender esa cuestión en su lugar. Hürü evita así también reconocer su inmensa parte de culpa en el destino de Memed). Así que, si mueren, se mantiene la ficción de su desaparición, su ocultación temporal, y la creencia en una futura venida

para redimir a los necesitados (con todas las connotaciones religiosas que esta creencia en su “resurrección” conlleva¹⁴¹). Los hombres pueden vivir sin justicia, pero no pueden vivir sin esperanzas. Por eso cuando los aldeanos de Değirmenoluk empiezan a confiar en que Memed se deshaga de Abdi y les libre de su tiranía comentan que las balas no le hieren [I, 17, p. 259]¹⁴² y el rumor de su invulnerabilidad se va extendiendo a lo largo de la novela ganando cada vez más fuerza [I, 29, p. 332; II, 32, pp. 243-246; IV, 21, p. 512; etc.]. Por eso también se dice a menudo que si Memed desapareciera otro u otros llegarían a ocupar su puesto de defensor de los necesitados (Battal agá convence de ello a Hürü [III, 13, pp. 217-218] y al propio Memed [III, 18, p. 350] y, posteriormente, lo mismo hará Memed con Seyran [III, 22, p. 440]; más tarde también lo dice Ferhat [III, 28, pp. 531-532]). Es decir, todos son conscientes de que cualquier bandolero es vulnerable y mortal; es más, su profesión es una de las más peligrosas, por lo que su vida está en constante peligro (de hecho, se habla también frecuentemente de que el final de todo bandolero es una muerte temprana [por ejemplo, en III, 13, pp. 217-219, Hürü comenta que, si Memed muriera no habría que entristecerse demasiado porque

¹⁴¹ Las leyendas que dotan a los bandoleros de un poder sobrenatural o de algún tipo de inmortalidad pueden relacionarse a menudo con los mitos acerca de los grandes y justos monarcas del pasado que no murieron en realidad sino que están adormecidos u ocultos y algún día volverán para salvar a su pueblo [Hobsbawm, 1959/1966: 42]. Recuérdese también el caso de los *mahdis* en el Islam [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 57-58, nota 21].

¹⁴² Del bandolero carpata del siglo XVIII Oleska Dovbush se contaba que sólo podía morir del tiro de una bala de plata que se hubiera guardado durante un año en una fuente de trigo primaveral, bendecida por un sacerdote el día de los Doce Santos y sobre la que doce religiosos hubieran dicho doce misas [Hobsbawm, 1959/1966: 29-30].

siempre llegarán más Memed *el Flaco*. También Köroğlu, el Hijo del Herrero y Gizik Duran murieron. Un bandolero nunca puede durar demasiado en las montañas. En III, 18, p. 348 y en IV, 2, p. 23, se insistirá en su inevitable muerte]). Pero la desaparición de una persona individual no implica el final de la lucha, sobre todo cuando ésta es justa. Por eso siempre habrá bandoleros que la continúen.

Los bandoleros suelen acudir también en busca de protección divina, generalmente realizando importantes regalos o penitencias. Un ejemplo lo tendríamos en la iglesia del Dulce Nombre de la ciudad de Estepa donde se encuentra el camarín de la Virgen de los Remedios, conocida como “de los Bandoleros” ya que, según la tradición, todas las valiosas joyas que lleva la imagen fueron regaladas por esos devotos seguidores quienes, por supuesto, se mostraban muy dadivosos con el dinero ajeno (lo mismo que la Iglesia al aceptarlo conociendo como conocía sin ningún tipo de duda el origen de esos regalos) [Soler: 178]. Asimismo, aunque no siempre sean hombres especialmente religiosos, evitan ofender las creencias populares y a menudo utilizan los templos para ampararse en momentos de peligro o se sirven de los sacerdotes, imanes, etc. como tapadera para deshacerse cómodamente de sus presas o repartir el botín entre sus partidarios. En algunas circunstancias serán los religiosos los que protejan de *motu proprio* a determinadas bandas (como hacían los conventos ricos españoles durante el Trienio Liberal ayudando a las partidas del bando absolutista) o colaboren con los ladrones en negocios de contrabando [Soler: 181]. También los que han sido robados acuden a estos lugares en busca de una reparación, con lo que a menudo los hombres de religión se convierten en intermediarios entre las partes en conflicto. Así, por ejemplo, Alexander Jardine comentaba, en su obra basada en el recorrido que realizó por Galicia en el último tercio del siglo XVIII, que muchos desvalijados solían ir a los párrocos del

lugar donde habían sido robados para llegar a un “acuerdo amistoso” favorecido por el sacerdote; así lograban recuperar al menos parte de lo suyo, siempre a condición de no hacer preguntas y de evitar las denuncia [cit. en Soler: 62].

Pero las cualidades de invisibilidad e invulnerabilidad no sólo son algo simbólico, ambas se pueden conseguir por medio de una serie de talismanes mágicos [Hobsbawm, 1969/2000: 69-70; Bayrak, 1985: 140-141]. Los talismanes muchas veces son el resto de una mentalidad primitiva que ve la magia como algo real y le asigna un valor superior al de los utensilios o armas de todo tipo. Según esa mentalidad, el hombre cazador lograba alcanzar su presa no porque el arma que portara fuera buena o porque él tuviera mucha experiencia, sino porque conocía el conjuro adecuado para que el animal se le pusiera a tiro o porque poseía un talismán con poder misterioso sobre las bestias [Propp: 282-285]. A medida que las armas se fueron perfeccionando se produjo la transferencia de las cualidades mágicas a éstas, pero los amuletos continuaron como forma antigua de poder sobre la naturaleza. Por eso en un mundo arcaico y tradicional incluso muchas armas pueden llegar a ser conceptuadas en un principio como elementos mágicos [Eliade: 109]. En la época en que nos ocupa ya ningún campesino se sorprendería del funcionamiento de un fusil, por ejemplo; pero unos siglos atrás era algo a lo que no estaban tan acostumbrados y que, por tanto, implicaba una especie de “brujería” por parte del que lo portaba.

Por lo que respecta al uso de los talismanes en sí, en este tema los bandoleros se muestran tan supersticiosos como los toreros, pongamos por caso¹⁴³; de ahí que se

¹⁴³ Juan Caballero, por ejemplo, temía que su muerte le llegara un martes porque ese día había cometido un crimen especialmente cruel [Giménez: 280].

cuelguen todo tipo de objetos en la creencia (religiosa o no) de que ellos les ayudarán en su profesión. Y, cuando no se los ponen de verdad, la gente se los inventa. Memed llevará “la piedra del rayo” [II, 39, p. 308; II, 43, p. 346; etc.]¹⁴⁴ y después el sello de la Comunidad de los Cuarenta Ojos [III, 21, p. 406; III, 29, p. 546; etc.] y la camisa que tiene escritas nueve mil novecientas noventa y nueve aleyas y oraciones, también de la Comunidad¹⁴⁵ [IV, 5, p. 98; IV, 16, pp. 424-426]. Además, ha sido bendecido por la Madrecita. Ferhat, el imán-bandolero que durante una larga temporada mantiene viva la partida de Memed y se ocupa de su dirección, recibe del Padre Dursun (el superior de una comunidad aleví de *kızılbaş*) un talismán, una piedra verde con forma de animal, para que le proteja de las calamidades, las maldades, las enfermedades, el fuego y las balas [IV, 8, pp. 171-172]¹⁴⁶. Bayramoğlu comenta a los beyes de la ciudad que, cuando

¹⁴⁴ Parece ser que los amuletos con “piedras de rayo” (en realidad pequeñas piedras pulimentadas del Neolítico que la gente creía se formaban con la caída de los rayos) se utilizaban también en Andalucía como protección contra los rayos y centellas [Moreta: 242]. En la novela también se dice que el amuleto que tiene Memed procede del impacto de un rayo durante una tormenta.

¹⁴⁵ Este tipo de camisas existe en la realidad. Estaban hechas de tela o de papel flexible sobre los que se dibujaban palabras, números o aleyas del Corán y se vestían debajo de la ropa a modo de camiseta interior. Su finalidad solía ser curativa (de ahí que generalmente se denominen *şifalı gömlekler* [camisas sanadoras]); pero, inevitablemente, pronto pasaron a ser tenidas por amuletos mágicos que tanto propiciaban la fertilidad como protegían de malos sucesos al que las llevaba. En la tetralogía de *İnce Memed* se las llama *mübarek* [benditas], *tılsımlı* [con encantamientos] o *sihirli gömlekler* [camisas mágicas].

¹⁴⁶ Las piedras con poderes especiales son una constante entre los miembros de las órdenes religiosas menos ortodoxas del Islam. Así, por ejemplo, también los jenízaros, que pertenecían a la de los *bektaşî*, muy influida por las creencias shiíes, llevaban como parte de su equipo una piedra de alabastro

él era bandolero, también llevaba un anillo con una piedra del rayo y vestía una camisa mágica [IV, 21, p. 513]. Lo mismo parece haber ocurrido con los bandoleros reales: la gente decía que Çakırcalı Mehmet Efe logró resistir los ejércitos otomanos en las montañas del Egeo durante catorce años gracias a que también tenía un anillo, una camisa y otros amuletos mágicos y por eso resultaba invulnerable [IV, 9, pp. 203-204], aunque en los relatos sobre su vida real no aparezca nada de esto. Y del italiano Angiolillo se contaba que tenía una sortija mágica que desviaba el plomo de las balas [Hobsbawm, 1959/1966: 29]. A veces los talismanes han pasado a formar parte ya del traje habitual de los bandoleros, aunque también cabría la posibilidad de que simplemente un determinado aderezo haya sido explicado *a posteriori* de forma mágica por la cultura popular (como ocurre con las telas de seda que los *zeybek* llevan enrolladas sobre el fez [*vid. infra*, 2.3.9.1., p. 486, nota 215]) [*vid. Anexos*, 5.2.: fotos 53a-53k].

Todos estos talismanes dan, a su vez y si la ocasión lo necesita, una explicación coherente al pueblo para los fracasos o la muerte de los bandoleros, interpretados generalmente como un mal funcionamiento de los elementos mágicos [Hobsbawm, 1969/2000: 70-71]. Se dice que Olegario Álvarez, *el gaucho Lega*, y su compañero Aparicio Altamirano poseían ambos un *curundú* (amuleto protector) y las leyendas argentinas sobre ellos sugieren distintas explicaciones acerca de su abandono o desaparición, lo que provocó su muerte [Chumbita: 87]. A veces también las desgracias

blanca con doce marcas o puntas (en memoria de los doce imanes de la Shía) [Veiga: 248]. Dado que la piedra tenía forma de estrella, se ha pensado que también podría estar relacionada con el antiguo símbolo solar mazdeo de los persas, los cuales portaban una piedra semejante que recibía el nombre de “piedra del sometimiento” [Tokathioğlu: 178-179].

se producen por “fallos” en su sistema de invulnerabilidad: según la leyenda, Memed no puede ser alcanzado por las balas excepto en la niña de los ojos, una especie de “talón de Aquiles” personal [II, 32, pp. 245-246], aunque en el tomo tercero se dirá que ése es el lugar en que Memed suele disparar a sus víctimas, una especie de “firma” que le identifica como autor del asesinato, que los notables de la ciudad llaman “marca” [III, 12, 199-200]. Sabemos que, en realidad, esto no es así: generalmente Memed dispara al pecho (ver, por ejemplo el asesinato de Abdi [I, 37, p. 366]). En el mismo tomo tercero el punto vulnerable de Memed parece esfumarse de la narración, coincidiendo más o menos con la aparición de su imagen idealizada [*vid. infra*, 2.3.4.3., pp. 357-362], y en los retratos que se hacen de él se dice que tiene un lunar en medio de la frente que es “la marca del Profeta” [III, 7, p. 117 y III, 8, p.136]¹⁴⁷, gracias a la cual nadie puede herirle. Esta señal aparecerá también luego en la boca del caballo zaino (aceptado por todos como montura “oficial” de Memed y reconvertido en su sosia por las autoridades [IV, 11, pp. 234-235; 247-248; 253]) y se especificará que consiste exactamente en el

¹⁴⁷ Existen algunas tradiciones en el Islam popular que, basadas en diversos *hadices*, afirman que los profetas tenían siempre una “marca” que era un lunar. Mahoma tenía también una, pero, en tanto que el más excelso y el último de los profetas, era un tanto especial: un lunar rojizo entre los omóplatos. Otros van un paso más allá e indican que el *mahdi* por venir tendrá también esta marca, aunque no se ponen de acuerdo sobre si será en el hombro o también entre los dos omóplatos. Por otra parte, entre las leyendas sobre la vida del Profeta que se fueron forjando tras su muerte y acabaron convertidas en un corpus aceptado por la tradición popular hacia el siglo IX, se incluyen una serie de prodigios que se produjeron antes del nacimiento de Mahoma. Entre ellos se nos habla de que una mujer vio en su padre, ‘Abd Allah, una señal misteriosa en la frente [Pareja: 175].

nombre de Dios escrito en caligrafía árabe [IV, 11, p. 239]¹⁴⁸. Así se relaciona de nuevo el elemento mágico con el religioso y se podría decir que, hasta cierto punto, Memed se ha convertido ya en una especie de “santón”. Por tanto el pueblo no pierde a sus héroes porque sean derrotados sino que el bandolero muere cuando pierde su aura, cuando los amuletos dejan de funcionar. Así, su final no implica el de los ideales que la gente ha encarnado en su figura, pues cualquier otro llegará para ocupar su lugar. El hombre individual perece pero los anhelos colectivos no. Por eso el bandolero social no sólo no puede morir: cuando no existe, se le inventa [Hobsbawm, 1969/2000: 74].

¹⁴⁸ En el Islam popular es habitual realizar talismanes (nosotros diríamos “escapularios”) con el nombre de Dios escrito, o bien con el del Profeta o el de algún ángel e incluso con breves textos coránicos; también los hay con símbolos astrológicos, geománticos, etc. o incluso con imágenes de hombres y animales (normalmente en la Shía). Los ritos de preparación de un talismán suelen ser muy complicados y la persona que los hace tiene también una gran importancia (a menudo es un derviche con cualidades especiales) [Pareja: 210-211]. Los talismanes con palabras o pequeños textos se basan en el poder que la gente sin educación atribuye a la escritura, pero también tiene su origen en la fuerza sobrenatural que para la cultura musulmana, como para la judía, posee “la palabra”. Sin embargo, en el caso que nos ocupa el talismán no será algo que se lleve puesto sino que estará inscrito en el mismo cuerpo del animal, de ahí que se confunda tal vez con la famosa “marca del profeta”. Algunas tradiciones dentro del Islam asimilaban rasgos de la cara o del cuerpo de las personas con determinadas letras del alfabeto árabe. Un ejemplo serían los Hurufíes quienes, basándose en las enseñanzas de los pitagóricos y cabalistas, identificaban con letras del alifato árabe diferentes partes del cuerpo y les daban un significado simbólico y místico. Por citar tan sólo una muestra, opinaban que con la “ayn” de la boca y la “lam” de la nariz, unidas con la “ya” de la barbilla, se podía formar el nombre del califa Ali. Los Hurufíes fueron una secta creada en Irán a finales del siglo XIV por Şihâbeddin Fazlullah Esterâbâdî, un seguidor de la orden de los Bektâşî cuyas ideas fueron calificadas de heréticas por el Islam más ortodoxo, pero que influyó enormemente en el desarrollo de la ideología de esa orden [Hançerlioğlu: 169].

2.3.4.2.8. *No es un rebelde contra el Estado*

Finalmente, ya que el bandolero social es una persona justa y buena, no puede entrar en contradicción con la fuente de justicia auténtica y legítima que es el soberano o el Estado. Un buen bandolero no contesta la legitimidad del poder superior, ni se plantea siquiera la posibilidad de que pueda estar dictando medidas contrarias al uso tradicional (y puesto que el monarca detenta sus poderes por una transmisión del propio Dios, es digno de ellos y no puede hacer mal uso de su potestad). Así pues su lucha nunca será contra éstos sino contra los que dicen representarlos pero se comportan de forma indigna y execrable. El bandolero social es una forma de protección contra la alianza que se suele establecer entre las autoridades civiles locales, los representantes de la justicia, los miembros de las fuerzas de seguridad y los terratenientes y surge cuando el poder central no se muestra capaz de controlar sus niveles inferiores [Avcı: 98]. En el folclore turco se suele calificar de buen bandolero a todo aquél que “quema los caserones” [*yıkarız konakları*] en una clara referencia a los notables de los pueblos o de las pequeñas ciudades que actúan de forma desfavorable para el común de la gente [cit. en Avcı: 90 y en Bayrak, 1985: 316 y 331]. Por eso mismo, los bandoleros sociales no son revolucionarios que intentan liberar al pueblo y convertirlo en la cabeza del Estado sino simples luchadores solitarios contra injusticias concretas y cercanas¹⁴⁹. De ahí que

¹⁴⁹ Aunque algunos escritores atribuyan a bandoleros famosos una fuerza tal que parezca estar al mismo nivel que las más altas jerarquías del país, como hizo el marqués de Custine con José María *el Tempranillo*, de quien llegó a decir: “Hay dos soberanos en España: el rey del palacio y el rey de la carretera. Y, se puede decir, que no se sabe cuál de ellos es el más importante” [p. 190; cit. en Giménez: 279]. Otros, algo más moderados, darán una visión más ajustada con la realidad, no exenta de exageraciones. Éste será el caso del arabista Reinhart P. Dozy al hablar del mismo personaje:

no debamos identificarlos con los guerrilleros ni con los líderes revolucionarios, a pesar de que muy a menudo los unos acaben transformados en los otros [*vid. infra*, 2.3.7., p. 435]. Esta asimilación se produjo sobre todo a partir de la eclosión de las corrientes románticas y fue pareja a las diferentes revoluciones del siglo XIX. Muchos románticos quisieron ver a los bandoleros como luchadores por una serie de ideales (nación, liberalismo, igualdad, etc.) de los que, por regla general, carecían. Para ellos, el bandolero era un rebelde con unas causas muy concretas que se fundamentaban en la falta de libertades. Por eso mismo, su lucha contra el despotismo no sólo pretendía una mejor situación para él, su familia y sus convecinos, sino para todo su pueblo. Habría que entenderlo, entonces, como un adalid de las nuevas corrientes, aun sin ser plenamente consciente de ellas ni del papel que le estaba destinado. Esta postura se reforzó más tarde con las corrientes marxistas que, aun desdeñando la posición romántica que idealizaba al bandolero [Bayrak, 1985: 138], le convirtieron en un revolucionario absolutamente consciente de sus actos. En Turquía, concretamente, la terrible situación en el campo, tantas veces denunciada y nunca solucionada (a pesar de las numerosas promesas de una reforma agraria aparecidas en las primeras décadas de la República, ninguna de las cuales llegaría a buen puerto), llevó a muchos intelectuales

En todas partes tenía juramentados, y cuando le hacía falta un hombre para completar la partida, tenía siempre más de cuarenta entre quienes elegir: tanto se ambicionaba el honor de servir a sus órdenes. Mantenía inteligencia con los mismos magistrados: tanto que, en una proclama del Capitán General, las autoridades de cuatro distritos fueron señaladas como sus cómplices. Su poder era tan grande, que dominaba todas las carreteras del Mediodía, (...). Gobernaba a su cuadrilla más arbitrariamente que ningún soberano a sus súbditos, y sus decisiones estaban inspiradas por un espíritu de justicia salvaje” [cit. en Giménez: 293].

marxistas de los años cuarenta y cincuenta a una lectura del fenómeno del bandolerismo en el país en tanto que movimientos revolucionarios de origen campesino en contra de un estado que no les ofrecía ningún tipo de ayuda ni salida [Akın: 182-183]. Se identificó “rebelde” y “revolucionario marxista” con “bandolero” y con cualquier otro tipo de movimiento (individual o colectivo) que, desde tiempos tan remotos como el siglo XIII, hubiera mostrado la más ligera inclinación por contestar la autoridad otomana [Bayrak, 1985: XIII; 22-23; 107-108 y 135-138¹⁵⁰]. Esta corriente fue pareja a numerosas investigaciones sobre el folklore y llevó a una reescritura de algunas partes de la historia del Imperio Otomano conforme a esa nueva interpretación. La inmensa tradición literaria turca de leyendas, poemas e historias populares que se ocupaba de ensalzar a héroes más o menos mitológicos y a famosos fuera de la ley, y que casi nunca tuvo una gran relación con los textos históricos de la época que conservamos [Barkey: 179-180], sufrió un auge desmesurado con el marxismo (que tendió a denominarla “literatura de bandoleros” o “literatura de levantamientos” [Bayrak, 1985: 59] e incluso la veía como “la verdadera historia” al separarse de la oficial y haber sido escrita por “el pueblo” [Bayrak, 1985: XIII]) y acabó influyendo enormemente en la producción literaria del momento. A partir de 1950 aparecerían gran número de relatos y novelas que trataban el problema del campesinado turco y que entendían a los protagonistas de los romances como rebeldes populares sociales más propios del siglo XX [Akın: 164]. El propio Yaşar Kemal así lo confesaba en su artículo titulado “Düldül Savaşadır”:

¹⁵⁰ CELNAROVÀ, Xènia (1972): “Algunas notas acerca del tema del bandolerismo en la literatura popular de Europa y Oriente Medio” en *Academia de Ciencias Sociales y Estudios de Asia y África*, VIII, 1972 [cit. en Bayrak, 1985: 135-150].

La literatura turca en la actualidad tiene de nuevo un segundo origen relacionado con la vida. En este sentido, esta literatura viene de *Pir Sultan Abdal*, *Köroğlu*, *Dadaloğlu* y *Yunus Emre*. *Pir Sultan Abdal* era un líder del pueblo. Y ese pueblo era rebelde desde sus orígenes. *Pir Sultan Abdal* nació y creció dentro de una revuelta y fue muerto como correspondía a la tradición. (...). El líder del último levantamiento importante en Anatolia fue *Dadaloğlu* a quien se envió junto con su tribu al destierro, donde murió. (...). El hecho de que nuestra literatura esté tan relacionada con la vida de una forma tan obstinada no es una corriente de pensamiento de hoy sino una tradicional [Yaşar Kemal, 2000: 141].

Y algo similar expresaba en una entrevista concedida al también escritor y editor Erdal Öz en 1997:

De repente sale alguien y dice, por ejemplo: “*Dadaloğlu* es un poeta del feudalismo”. Sin embargo, aunque surja en la época feudal, *Dadaloğlu* es un poeta de la humanidad, de la rebelión. *Dadaloğlu* es el portavoz de los turcomanos que se enfrentaron a los asentamientos [obligatorios]. El portavoz de los levantamientos que vienen sucediéndose desde el siglo once. (...). El bandolerismo es igual. Equivocado o no, el bandolero es un rebelde. En *İnce Memed* yo escribí sobre el hombre que se rebela [Öz: 237].

Algunos críticos, como K. Karpat, piensan que la literatura turca moderna (y se refiere a la escrita a partir de los años cuarenta) nació como reacción contra el inmovilismo de las estructuras sociales [cit. en Andaç, 1998: 189]. Berna Moran opina que la llamada *Anadolu romanı* [Novela de Anatolia] [vid. *supra*, 1.1., p. 18-19] debería definirse hasta cierto punto como “una novela de rebelión” puesto que habitualmente nos relata una situación de injusticia social con la clara intención de que sea modificada [Moran: 7], una especie de literatura social comprometida enfocada en los campesinos de Asia Menor. El hecho de que los escritos oficiales otomanos reconocieran a los mismos personajes que las leyendas elogiaban como simples bandidos (cosa que

tampoco eran en su gran mayoría) ayudó a confundir aún más la situación. Y muchos historiadores han insistido en seguir tratándolos de meros criminales, ladrones o bandoleros. Seguramente ni fueron bandoleros en el sentido en que nosotros lo entendemos hoy en día ni tampoco luchadores revolucionarios por el bien común como pretenden los estudiosos marxistas [Barkey: 180]. La prueba está en que a menudo acabaron reconvertidos en colaboradores de ese estado contra el que teóricamente se habían rebelado (comprados con títulos, prebendas o dinero) y oprimiendo sin miramientos a las capas más pobres de la sociedad. Pero, de cualquier forma, las leyendas populares sobre bandoleros generosos tuvieron un aumento de público enorme en esos años, prepararon el camino y colaboraron al éxito de novelas como *İnce Memed*.

Es evidente que la unión de muchos bandoleros a conflictos comunes que afectaban a todo un estado colaboró a dignificar su imagen y a que se aceptara el punto de vista romántico-marxista. No olvidemos, por ejemplo, que aquéllos que se transformaron en guerrilleros durante la guerra de Independencia española o durante la guerra de Liberación turca fueron glorificados como salvadores de la patria. Pero estos hechos puntuales no son suficientes para extender a todo el bandolerismo ese carácter de levantamiento general y organizado. Por otro lado, también ha existido el problema contrario: muchos estados absolutos o totalitarios han querido ver como simples actos de bandolerismo cualquier levantamiento en su contra, de la misma manera que los invasores de determinados países han pretendido que las fuerzas que les oponían resistencia no eran más que partidas incontroladas de bandidos¹⁵¹. Esta visión

¹⁵¹ En su biografía sobre Atatürk, lord Kinross comenta que, desde el punto de vista de los aliados, las partes no ocupadas por sus fuerzas tras el final de la I Guerra Mundial estaban cayendo en manos de “bandas de facinerosos” que “aterrorizaban a la población, raptaban y desvalijaban a los

peyorativa de los guerrilleros no es algo tan moderno como podríamos pensar; resulta relativamente fácil encontrar casos antiguos. Así, por ejemplo, durante la invasión romana de la península ibérica, el Senado y algunos historiadores latinos denominaban de forma deliberada “capitán de bandidos” a todas aquellas figuras que lideraban a los pueblos autóctonos que se oponían a la conquista -como Viriato-, poniendo precio a su cabeza y tratándoles como a tales cuando eran detenidos [Soler: 21]. Y en los documentos e informes de la administración otomana y republicana se define como “bandoleros” [*eşkıya*] a personajes tan diversos como Baba İshak¹⁵², el jeque Bedreddin [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 53-54], Şah Kulu [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 57-58], el jeque Celâl¹⁵³ [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 59-61; y 2.3.3.7., pp. 239-240], el falso Mustafa¹⁵⁴, Patrona

viajeros y cometían todo tipo de crímenes y atrocidades” [Kinross: 116]. Esta descripción parece más adecuada para partidas de bandoleros que para lo que eran en realidad, las primeras revueltas nacionalistas turcas contra los ocupantes.

¹⁵² Predicador religioso fundador de una secta conocida con el nombre de *Babailer* [los Padres] (apelativo con el que suelen ser conocidos los líderes de las comunidades alevíes), encabezó una revuelta contra los selyuquies en el siglo XIII originada en el descontento de las tribus turcomanas de Asia Menor. Algunos autores piensan que la orden de los *bektaşî* pudo tener su origen en el pensamiento de los *Babai* [Cahen: 293 y 315; Bayrak, 1984: 9-53]. En la tetralogía se cuenta su historia en IV, 16, pp. 416-418.

¹⁵³ Cuya zona de influencia era considerada como “en poder de bandoleros” [Yetkin, Ç.: 135; 133-136].

¹⁵⁴ Tras el asesinato en octubre de 1553 del príncipe Mustafa por orden de su padre, Süleyman *el Magnífico* (debido al apoyo que recibía de nobles, turcomanos y algunos famosos líderes de bandoleros así como miembros del *devşirme* descontentos con la política del Gran Visir Rüstem bajá), surgieron varias leyendas en las que se pretendía que el príncipe había logrado escapar de la muerte en el último momento. Poco después aparecería un individuo que, haciéndose pasar por él, organizó una revuelta en la

Halil¹⁵⁵ o el jeque Sait¹⁵⁶. Desde luego, ninguno de ellos lo fue en el sentido estricto de la palabra, aunque sí capitanearon diferentes revueltas contra el poder establecido por

parte europea del Imperio que recibió muy buena acogida a causa de la pésima situación económica que soportaba la población. Pronto logró controlar un amplio territorio e instauró su propio gobierno en la antigua capital de Edirne (la vieja Adrianópolis). Las medidas económicas y sociales que pretendía (con un cierto aire “comunitario”, al estilo de las ideas del jeque Bedreddin) son el origen de esa imagen de “lucha por el pueblo” que le atribuyen los críticos marxistas. En agosto de 1555 el príncipe Beyazid reprimiría el movimiento y ejecutaría a su líder, conocido en los documentos otomanos como *Düzme* [el falso] Mustafa [Shaw, 1976: 108-109].

¹⁵⁵ Jenízaro albanés líder de una revuelta que aunó los descontentos de ese cuerpo con los de los ulemas y los comerciantes de la capital. El levantamiento derrocó a Ahmet III y asesinó a su visir İbrahim bajá (octubre de 1730). Patrona se convertiría así en el nuevo hombre fuerte del Imperio hasta que el sultán Mahmut I pudo desembarazarse de su influencia asesinándolo en el mes noviembre de ese mismo año [Yetkin, Ç.: 218-223; Shaw, 1976: 239-240].

¹⁵⁶ Jeque de la secta de los *nakşibendi*, fue la cabeza visible de un movimiento reaccionario en contra de la abolición del califato y de la instauración de una república laica en Turquía. Su rebelión se debió fundamentalmente al descontento de los jefes tribales y locales de las regiones del este de Anatolia hacia la nueva administración laica y progresista que venía a cambiar en casi todos los aspectos las antiguas costumbres. Asimismo, supo aprovechar la mala situación de las clases bajas de la región y los efectos del naciente nacionalismo kurdo. Parece ser que mantuvo algún tipo de contactos con los partidarios del califa en el extranjero y con la Sección de Oriente del Ministerio de Asuntos Exteriores británico. Comenzada en febrero de 1925 acabó con la detención y muerte de sus principales dirigentes tres meses después [vid. Anexos, 5.2.: foto 054]. Sus consecuencias más importantes fueron un cambio de gobierno en Ankara y el afianzamiento de una dictadura de partido único, junto con el comienzo de una política bastante dura contra cualquier tipo de oposición [vid. *supra*, 2.3.9.1., p. 494, nota 221] [Hallı: 78-144; Shaw/ Shaw: 281; Koçak: 101-102; Kinross: 301-326]. En la novela, por ejemplo, Ali Safa bey compara la actitud de los aldeanos de Vayvay al negarse a renunciar a sus tierras con la rebelión del jeque

considerarlo injusto y tirano; pero muchas de las veces esas revueltas perseguían el mantenimiento de unos privilegios o tradiciones que en nada ayudaban a mejorar la precaria situación en que se encontraba el pueblo llano, por mucho que las enmascararan con discursos populistas. Esta forma negativa con la que determinados estados pretenden desprestigiar y quitar fuerza ante sus respectivas opiniones públicas (y, por extensión, también en el extranjero) a los movimientos violentos contrarios a su política se incrementó de manera mucho mayor a partir de la aparición del anarquismo y el comunismo. Los propios ideólogos de algunas de estas corrientes ahondaron en la confusión al afirmar, como hacía Bakunin, que el bandolero era un revolucionario único y genuino, “sin frases exquisitas, sin retórica oculta, irreconciliable, infatigable e indomable, popular, social, no político e independiente de todo Estado” [cit. en Soler: 89]. Quizás estas alabanzas se debieran a que los anarquistas pensaron desde sus comienzos que los bandoleros serían fáciles de atraer a su causa, por su carácter individualista y destructor, idea que después se demostró equivocada [Hobsbawm, 1959/1966: 46]. La proliferación de grupos y gurrúsculos revolucionarios desde finales del XIX y a lo largo del siglo XX y de las correspondientes organizaciones radicales del otro extremo del abanico político, todas con miles de ramificaciones diferentes y muchas de ellas de índole terrorista, vino a complicarse aún más si cabe con la llegada de los movimientos anticoloniales e independentistas en gran número de naciones o pueblos que eligieron los métodos guerrilleros para conseguir sus objetivos. Casi todos ellos fueron (y siguen siendo) clasificados en algún momento de su existencia de “bandas”, denominación que pretende relacionarlos sino ya con los antiguos bandoleros

Sait [*vid. infra.*, 2.3.4.3., p. 356]: no sólo no son buenos musulmanes sino que, además, pretenden rebelarse contra el estado turco [II, 44, p. 351].

sí al menos con los bajos fondos delictivos de las ciudades modernas para quitarles así su mensaje ideológico y dejar sólo a la vista el carácter criminal. Y en los países más atrasados, o más tradicionales si se quiere, donde la figura del bandolero sigue siendo un referente (tanto positivo como negativo) se les sigue llamando así (como ha ocurrido en el este de Turquía desde la década de los ochenta) [*vid. supra*, 2.3.1.1., pp. 556-557], tal vez porque el término “guerrilleros” tiene un carácter más militar y, por tanto, parece dotar a quien lo lleva de una cierta legitimidad¹⁵⁷. Finalmente, en algunas circunstancias se propicia la confusión entre las dos figuras de una manera “inocente”; es decir, hay casos en los que las autoridades parecen desconocer verdaderamente la categoría exacta en la que deben encuadrarlos. Como muestra, podríamos citar la opinión del Ministro de la Gobernación español en 1883, para quien “hemos llegado a una confusión tal que no es fácil distinguir cuáles son los anarquistas y cuáles los bandoleros” [Soler: 91]. Lo cual no quita para que a menudo, a pesar de las declaraciones públicas, supieran muy bien lo que se traían entre manos.

El hecho de que los bandoleros no sean, en principio, unos rebeldes contra el estado de derecho es también la causa que posibilita que en regiones donde el poder estatal es remoto e ineficaz los funcionarios locales se vean a menudo obligados a establecer relaciones de “trabajo” con los cabecillas de las partidas para evitar que la vida cotidiana se desmorone. A veces, estas relaciones se limitan a compromisos para el

¹⁵⁷ Mehmet Bayrak comenta en uno de sus libros una anécdota ilustrativa oída a Türker Acaroğlu. Al parecer, durante un simposio con algunas asociaciones de escritores de diferentes países balcánicos celebrado en Estambul en 1979, los delegados búlgaros protestaron con métodos bastante contundentes al escuchar que sus idolatrados héroes nacionales eran tachados de “bandoleros”, al igual que el resto de los jefes independentistas que lucharon contra los otomanos [Bayrak, 1985: 27].

control de determinados asuntos (por ejemplo, durante mucho tiempo se afirmó que la oficina de Correos había fijado un acuerdo con José María *el Tempranillo* para que el servicio de postas funcionara sin interrupciones [Quirós/Ardila: 109], aunque últimamente se ha demostrado la falsedad de ese dato¹⁵⁸). Otras, son de alcance más extenso y se llegará incluso a perdonar a bandoleros famosos para concederles luego puestos oficiales destacados al servicio del Estado (de nuevo *el Tempranillo*, al que nadie pudo llegar a controlar, y que, tras ser amnistiado por el propio rey Fernando VII, se transformó en el jefe de un escuadrón de protección y seguridad pública que actuó en la zona andaluza donde anteriormente habían tenido lugar sus correrías como proscrito [Quirós/Ardila: 116-117]); o acabarán trabajando a cuenta del erario público ocupados en la “limpieza” de otras partidas en su antigua zona de influencia (como es el caso repetido de Çakırcalı Mehmet Efe, también un bandolero difícil de apresar [Yetkin, S.: 97-98 y 110]). Aquí entrarían asimismo hasta cierto punto los bandoleros que se enrolan por su propia iniciativa como irregulares en las filas de algún ejército o actúan como guerrilleros muy relacionados con ellas en determinados momentos de tensión para el estado al que pertenecen y contra el que se han levantado. Así, por ejemplo, muchos bandoleros se incorporaron al ejército español o fueron guerrilleros en nuestra Guerra de Independencia contra Napoleón (como *el Empecinado* [Morreres: 91-92], Espoz y Mina [López-Cordón: 13] o Zumalacárregui [López-Cordón: 19]); y numerosos bandoleros turcos defendieron como tropas irregulares nacionalistas a la población del país contra las Potencias durante la guerra de Liberación, quedando luego reintegrados a la vida civil en puestos de responsabilidad (por ejemplo, Mehmet Efe *el Herrero* [IV, 9, p.

¹⁵⁸ RIVAS, Natalio (s.f.): *José María el Tempranillo. Historia documental de un bandido célebre*. Madrid: Mediterráneo [cit. en Soler: 229].

207; Atatürk: 430; Bek: 809]). Para que esto llegue a ocurrir, es decir, para que el bandolero abandone su vida de proscrito y se ponga al servicio del Estado, parece haber una condición importante: tiene que haber sido un personaje verdaderamente fuera de lo normal y llevar en el mundo del bandolerismo un tiempo considerable sin haber podido ser capturado. Y, además, estar localizado en una región casi inalcanzable para las fuerzas de seguridad. Porque si no ha logrado crearse una fama positiva lo suficientemente inquebrantable y no ha demostrado su experiencia y buen hacer, y dado que las fuerzas enviadas contra él serán cada vez más numerosas y que las presiones de todo tipo sobre los campesinos para que colaboren en su apresamiento aumentarán (especialmente las recompensas por su cabeza), sus días estarán inevitablemente contados.

Otros, en lugar de redimirse, o tras hacerlo, caerán en la tentación de elegir el camino más fácil: la vida de simples campesinos no es ya para ellos, así que volverán al bandolerismo o se transformarán en meros ladrones. Los señores locales se aprovecharán también de esa circunstancia para reconvertirlos en marionetas a su servicio (como pasa en la novela con İbrahim *el Negro* y Bayramoğlu). En ocasiones, los bandoleros más famosos simplemente desaparecen sin dejar rastro para reaparecer convertidos en personas de categoría muy diferente a la que pertenecían anteriormente. Su proximidad habitual a la riqueza y los poderosos les lleva generalmente a situarse en una posición intermedia entre el sistema de los ricos y el de los pobres. Por esto mismo, resulta también relativamente fácil que sus sueños de justicia social se corrompan a favor de un deseo por llevar una vida desahogada [Hobsbawm, 1969/2000: 71-73]. Se transforman así ellos mismos en señores (algo que ya hemos visto le ocurre a Memed al funcionar como agá de la aldea de Çiçekli [*vid. supra*, 2.3.4.2.4., p. 315], aunque allí

todavía mantenga su imagen de bandolero social; pero que es llevado por Yaşar Kemal a una situación aún más extremada al hacer emigrar a su protagonista a una ciudad de la costa mediterránea donde vive durante una larga temporada como un verdadero hacendado [*vid.* varios capítulos del libro IV: 6, 9, 12, etc.]).

Muy pocos podrán permitirse el lujo de no aceptar pactos con el poder establecido, ya sea central o local. En su mayoría son individuos solitarios, de carácter rebelde e indomable, que se niegan a doblegarse. Estos contados personajes son la quintaesencia del bandolerismo social y la prueba irrefutable de que las esperanzas de justicia del pueblo son posibles (y aquí es donde encajaría el modelo de *İnce Memed*, aunque tan sólo en parte en lo que respecta a su protagonista, ya que Memed se verá abocado al bandolerismo más por presiones externas de sus convecinos que por sus propios deseos. Probablemente el maestro Ferhat es un ejemplo mejor de bandolero inquebrantable, que nunca se dejará convencer para dejar la lucha). Curiosamente suelen ser personas humildes, aparentemente débiles, inseguras (Memed se muestra a menudo incapaz de controlar sus sentimientos de duda e inquietud [III, 30, pp. 554-555]), que muchas veces tienen defectos físicos. Memed no parece tener ninguno, pero a menudo se insiste en su baja estatura, su delgadez y supuesta endebles física [I, 7, p. 57; II, 2, p. 25; IV, 19, p. 470; etc.]. Y el famoso *Tempranillo* tenía otro apodo menos conocido, que nos ha llegado por boca de su antiguo lugarteniente y luego independizado en el oficio Juan Caballero: *el Medio Peo* (lo que en Andalucía significa ser “un poca cosa”, habitualmente alguien pequeño de estatura) [Soler: 223]. Además, en el caso de que pertenezcan o hayan pertenecido a alguna banda, nunca son presentados como los más fuertes de ella aunque logran destacar como líderes [Hobsbawm, 1969/2000: 71-74]. Así Memed es el jefe incontestado de la suya, pero

cualquier otro de sus compañeros parece poseer mayor disposición para ser bandolero que él, empezando por el mismo imán Ferhat [véase al respecto I, 12, pp. 154-155; III, 23, pp. 461-462; etc.]. Y para seguir con el ejemplo del *Tempranillo*, logró bien pronto hacerse un lugar entre sus colegas, a pesar de su corta edad, por sus dotes de liderazgo y su atrevimiento, lo que bien pronto le valió la admiración y el respeto de todos, incluso de los más veteranos [Soler: 221], algo similar a lo que le ocurrirá a Memed al llegar a la partida de Durdu *el Loco*. Pero, llegados a este punto, tal vez sea oportuno hacer una digresión y tratar el tema de las descripciones físicas de los bandoleros dado que es un aspecto fundamental en su proceso de mitificación.

2.3.4.3. Aspecto físico: real y figurado

Generalmente los que se echan al monte son muchachos normales y corrientes, pocas veces destacan por alguna característica física especial. Dicho de otra forma: su físico no determina la profesión. Puesto que todos suelen ser campesinos, lo corriente es que estén endurecidos por el trabajo y acostumbrados a largas jornadas de camino, lo que sin ninguna duda ayuda en su posterior vida de proscritos. Pero no sólo no es imprescindible ninguna condición especial sino que, como se ha dicho un poco más arriba, a menudo son muchachos de aspecto endeble¹⁵⁹. El protagonista de la novela, Memed *el Flaco*, es un muchacho sin ningún carisma, un patán de aldea, un pobre peón que, empeñado en un amor ciego, acabará marchando a la montaña [Türkeş, 2006b: 14]. Yaşar Kemal nos lo describe así:

¹⁵⁹ Xènia Celnarovà decía que junto a los héroes tradicionales robustos y de imponente aspecto existen otros aparentemente débiles y cándidos [cit. en Bayrak, 1985: 140].

Tenía la cabeza grande, y el pelo, aunque negro, se había aclarado por efecto del sol y parecía casi rojo. Ahora caía liso sobre la frente y la cara, flaca y demacrada. Los ojos, de color castaño, eran enormes y la piel estaba quemada por el sol [I, 2, p. 15. Memed tiene aquí unos once años].

Memed había crecido en una tierra estéril. Mil y una desgracias habían impedido que alcanzara su máximo desarrollo. Sus hombros eran estrechos y sus brazos y piernas parecían ramas secas. Tenía las mejillas hundidas y la tez quemada por el sol. Si se le miraba con atención su aspecto recordaba al de aquellos robles, pequeños y achaparrados. Como ellos, aferrado a la tierra, fuerte y anguloso [I, 7, pp. 57-58. A punto de cumplir los dieciocho].

El Gran Osman estaba decidido a convertir a aquel muchacho delgado y debilucho en un hombre imponente a fuerza de hacerle comer y beber. Si engordara, si creciera un poco, si ensanchara los hombros, si se le endureciera el cuello hasta parecer un luchador, si el que lo mirara a la cara sintiera miedo... Daba un poco de vergüenza decir que ése, que aquel muchacho escuálido era Memed *el Flaco*. Aunque lo jurara por Dios, con la mano sobre El Corán nadie lo creería [II, 8, p. 60. Memed ha cometido ya su primer asesinato, el de Abdi agá, y lleva algunos años de bandolero].

Los propios bandoleros son conscientes de sus carencias: no sólo son valientes, atrevidos y honrados sino que igualmente sienten miedo, dudas, se desalientan... Sin embargo, saben que no pueden evidenciar esa parte más humana entre sus partidarios. A este respecto Çakırcalı Mehmet Efe decía “yo también tengo miedo, pero no lo demuestro” [Avcı: 22-23].

El único punto desconcertante que parece indicar el volcán que Memed lleva dentro es el brillo punzante que a veces se instala en sus ojos. Ese brillo aparece en el personaje tras ser obligado por Abdi a volver a Değirmenoluk (después de haberse escapado de la aldea y haber vivido casi un año refugiado en el pueblo de Kesme, en

casa del viejo Süleyman). Es el símbolo de su rebeldía y su odio contra el agá y, a partir de ese momento, llegará siempre que se irrite por algo:

Toda su alma, su vitalidad, su odio, su amor, su miedo, su fuerza se concentraban en sus enormes ojos, donde, de vez en cuando, aparecía un brillo punzante como una aguja que se apagaba enseguida. Era un brillo afilado, penetrante, que infundía terror y simulaba al que aparece y se apaga en los ojos del tigre dispuesto a saltar sobre su presa y destrozarla. ¿De dónde venía? Quizás estaba en su naturaleza; aunque es más probable que proviniese de la tortura que había sufrido, de sus problemas, de su aflicción. Este brillo se había aposentado en los ojos de Memed durante el último año, sustituyendo a la chispa de alegría y excitación que antes había en la mirada del niño [I, 6, p. 52].

Mucho tiempo después, su antiguo compañero de montaña, Cabbar *el Largo*, explicará a Murtaza agá que Memed “cuando se enfada mucho y se dispone a hacer algo se encienden en sus ojos unas lucecitas como la punta de un alfiler. Y entonces ya nadie puede contenerlo” [III, 23, p. 460]¹⁶⁰.

Desde luego es difícil confiar en que alguien de aspecto débil pueda convertirse en el adalid que se busca. Pero incluso cuando el héroe es visto tal como es en realidad puede haber comenzado ya el proceso de mitificación y su mera presencia concitará alegrías y dará valor a los desesperados. Esto es lo que pasará en el pueblo turcomano de Vayvay cuando, tras llegar Memed por segunda vez (en un estado absolutamente lamentable y, además, herido) todos chismorrean que el muchacho es muy poca cosa

¹⁶⁰ Otros famosos fuera de la ley también contaron con esta característica. Así, por ejemplo, se decía que en los ojos de Billy *el Niño* aparecía a veces un relámpago que solía durar poco pero que no encajaba con el aspecto infantil del vaquero. Cuando esa luz se dejaba ver Billy mataba a alguien [Sénder: 33].

(“un niño pequeñajo, sucio, encorvado e indefenso”) y dudan, sin atreverse a formularlo siquiera, que ése sea el hombre que el Gran Osman les había prometido para vencer a Ali Safa bey. Pero un aldeano, Muslu *el Loco*, les echa en cara sus comentarios y les hace ver que el aspecto no es lo importante:

¡Imbéciles! El halcón también es pequeño, pero no suelta la presa. Este hombre ha luchado contra un ejército en las montañas, vive de jugarse la vida. ¿Por qué os quedáis ahí parados? ¿Qué esperanza habéis perdido? Ha venido... Dijo que volvería a la aldea de Vayvay y ha cumplido su promesa. Ha llegado en nuestra ayuda. El halcón es pequeño, pero las águilas no se atreven con él. ¡Así se hundan vuestros hogares, agoreros! [II, 36, pp. 281-282].

Poco después, Muslu y dos de sus amigos (que hasta entonces habían permanecido apartados del enfrentamiento que mantenía la aldea con el bey, por pensar que la cosa nunca se solucionaría a su favor, y que sólo estaban a la espera de la orden para abandonar el pueblo), cambian su actitud pasiva, se avergüenzan de su postura anterior y deciden intervenir contra Ali Safa bey [II, 37, pp. 289-296 y 41, pp. 324-327]. Su nueva resolución sólo tiene un motivo: la llegada de Memed les ha hecho reaccionar y darse cuenta de que no todo está aún perdido. Si un solo hombre pequeño y débil puede luchar contra un ejército en las montañas y vencerlo, también ellos podrán lograr que el pueblo se libre de la presión del bey para que se vayan de las tierras que les pertenecen.

Sin embargo, es evidente, desde luego, que una apariencia impresionante resulta más temible y ayuda a imponer respeto, facilitando la labor del bandolero. Esta circunstancia se une al hecho de que en el proceso de mitificación de su imagen es habitual que la gente se olvide del aspecto y los hechos reales en pro de los fabulosos porque son estos últimos los que importan para el imaginario colectivo. Al mismo

tiempo que se arrinconan sus acciones negativas, su verdadera personalidad queda encubierta por la figurada. Este fenómeno aumenta a medida que el bandolero se halla más alejado del público (en el tiempo y en el espacio) y es bien patente en los relatos orales que nos narran sus hazañas [Hobsbawm, 1969/2000: 165]. Por eso, las historias de los bandoleros a menudo hablan de personas de estatura imponente, con aspecto fiero [véase, por ejemplo, cómo describía el padre de Mustafa al Gran Ahmet: I, 7, p. 63]. Memed *el Flaco* no se librará de este fenómeno y mientras que él seguirá siendo siempre un hombre de baja estatura y de apariencia débil, los relatos que los campesinos y después también la gente de la ciudad elaboran sobre él le describen como alguien sobrecogedor [II, 24, p. 173]. Tampoco los que hablaban sobre Çakırcalı Mehmet Efe debían coincidir con su verdadero físico porque cuando el gobernador otomano de la provincia de Aydın, Kamil bajá, se entrevistó con él en la ciudad de Ödemiş (durante el período en el que disfrutaba de una de sus amnistías), quedó bastante impresionado pues se esperaba un hombretón de aspecto salvaje y se encontró con un hombre tímido, educado y *ufak tefek* [poca cosa] [Yetkin, S.: 111]. Habitualmente es el miedo personal de alguno de sus enemigos lo que provoca la exageración de sus rasgos (como en el caso de Abdi en el primer tomo de la tetralogía. Cuando Ali Safa bey comenta que ha oído que Memed “es un crío que no levanta más de un palmo del suelo” Abdi agá le responde que “(...), ahora es alto como un álamo. Le vi con mis propios ojos cuando quemó la casa. Es tan alto como nosotros dos. ¿Puede hacer cosas así un hombre de un palmo? Es un gigante, ese maldito” [I, 15, p. 242]). Pero a menudo se necesita una cierta evolución o un fenómeno especial para determinar el cambio colectivo en el aspecto del personaje. En el caso concreto que nos ocupa, podemos observar que durante los dos primeros tomos de la tetralogía, a pesar de que el proceso de mitificación del bandolero Memed ha comenzado ya, todavía no ha llegado a impregnar

del todo su persona: abundan las alabanzas, pero las exageraciones se centran más en sus actos [II, 32, pp. 242-248]. Sin embargo, al llegar al libro tercero somos testigos de cómo y cuándo se produce un cambio crucial en lo que respecta a su apariencia.

Una de las veces en que los gendarmes persiguen a la partida de Memed ayudados por el ex-bandolero İbrahim *el Negro* creen que su jefe debe estar entre ellos porque İbrahim (que no le conoce) ha visto de lejos a un hombre que coincide con las descripciones oídas sobre Memed: “Bajo, ancho de hombros, cejas espesas...”, descripción que el sargento Asım corrobora, a pesar de apuntar que él tampoco le conoce personalmente [III, 5, p. 82] (cosa que es falsa, le vio por primera vez años atrás cuando lo cercó en la cueva de la montaña donde vivía con Hatçe e Iraz [I, 33, p. 351] y la gente de la ciudad es consciente de que conoce a Memed [II, 40, p. 314]). Los gendarmes siguen todavía a un hombre que coincide bastante con las características físicas reales de Memed. Tras la escaramuza que ocurre a continuación cerca de la aldea de Çiçekli, piensan que le han dado muerte junto con toda su partida y, al acercarse a los cadáveres, intentan decidir cuál de todos ellos podría ser Memed. Y se decantan por un bandolero muerto en un agujero del terreno que aún tiene el dedo en el gatillo:

(...). Tenía los ojos desmesuradamente abiertos y llevaba un capote con bordados de plata.

- ¿Se parece éste a Memed *el Flaco*, sargento?

- Tal vez, mi capitán. Se ajusta a su descripción. Hombros anchos, bajo de estatura, mejillas hundidas, bigote sin pretensiones, ojos grandes, calcetines hasta la rodilla, daga circasiana... [III, 7, p. 99].

Pero como no están seguros porque nadie le ha visto antes (recordemos de nuevo, sin embargo, que Asım miente al respecto, aunque es posible que ya no le recuerde muy bien), deciden esperar a que se acerquen los campesinos de los pueblos de

los alrededores para identificarle. Un anciano no está seguro de que sea él, aunque indica que se le parece. Pero luego un muchacho que dice haberle llevado provisiones cuando vivía cerca de su aldea insiste en que no es ese hombre sino otro de los muertos y señala a un gigantón. Al principio los gendarmes no parecen convencidos: su apariencia no coincide con la descripción que los aldeanos de Değirmenoluk han dado de Memed. Pero recapacitan que no sería nada imposible que sus vecinos hubieran facilitado una imagen equivocada para impedir su captura. Cuando los aldeanos de Çiçekli se aproximan sólo uno de ellos, el sargento Rubio, dirá la verdad: Memed no está allí. Pero nadie le da ya crédito y le tratan como a un viejo senil. Luego, las mujeres reconocen a Memed en el gigantón de antes y comienzan a cantarle elegías y a llorarle como plañideras. En realidad han elegido a ese cadáver por eliminación: ninguno de los otros podría serlo pues o son muy jóvenes, o muy viejos, o tienen algún defecto físico, lo que no encajaría con la descripción ideal de un héroe como Memed. Aunque deberían conocerlo bien no parecen recordarlo [III, 7, pp. 100-105]. Y aquí la pregunta crucial es ¿porque la imagen legendaria es ya más fuerte que la real o porque quieren protegerlo? ¿O por ambos motivos? En cualquier caso, a partir de ese momento Memed ya nunca más volverá a ser descrito como es en realidad sino como se cree que es y la leyenda crecerá irremediablemente. Tiempo después, Tahsin *el Galgo* logra localizar a Memed camino de la Comunidad de los Cuarenta Ojos y, charlando con él, le cuenta cómo era ese gigantón al que identificaron como Memed:

(...). Él medía dos metros, tenía ojos de toro, cejas espesas y la cara quemada por el sol. Era como un pino.

- Los habitantes del arroyo de Çiçekli, de los siete a los setenta años, me conocen. ¿Cómo pudieron equivocarse?

- Pero si nadie se equivocó, Memed *el Flaco* agá. Hasta yo pensé que aquel hombre era Memed *el Flaco*. Eso no es equivocarse, creían que se trataba de Memed *el Flaco* y ya está.

Memed se rió.

- Qué cosa tan rara.

- Muy rara, muy rara. Pero ese hombre se parecía más a Memed *el Flaco* que tú.

¿Me entiendes?

- Te entiendo -dijo Memed sin parar de reír [III, 20, p. 366].

Aquí tenemos la explicación a la cuestión anterior: la gente está ya tan influida por el mito que ni siquiera es capaz de verlo con sus propios ojos. Pero, curiosamente, Tahsin ha sido capaz de reconocerlo esta vez en el camino sin ninguna dificultad (porque, como le interesa encontrarle para conseguir la recompensa, sólo se ha fijado en su aspecto real, lo cual significa que son capaces de distinguir si la necesidad es lo suficientemente apremiante). Esto quiere decir que la imagen legendaria sólo interfiere con la real en momentos de peligro para el bandolero (cuando los campesinos intentan protegerle, aunque sea inconscientemente) o cuando se relatan sus hazañas sin que él esté presente. Los mismos trovadores que inventan las canciones sobre Memed *el Flaco* que están ya en boca de todos se ven en serios problemas para encajar lo que narran con la figura real de Memed. Cuando el poeta Veli *el Loco* llega a casa del sargento İlyas para amenizar la velada a la aldea (que está dando refugio a la partida de Memed) y se pone a cantar con su *saz* los versos que ha compuesto en su honor en los que se le alaba como a un héroe épico, Memed se siente cohibido y avergonzado porque no tiene nada que ver con esa figura a la que ensalzan. Por eso insiste en que detenga la balada, cosa que consigue a duras penas porque el poeta se muestra reticente a interrumpir la canción a la mitad. El trovador se marchará enfadado y pensando que ese “muchachito que no levanta un palmo” no puede ser Memed *el Flaco* porque no se parece en nada a él. Y se aleja de la aldea pensando:

¿Cómo va a ser Memed *el Flaco* un mequetrefe como él? Memed *el Flaco* es un valiente grande como un monte. (...) es alto como un monte y se anuda una faja

de acero a la cintura. Cuando camina el suelo tiembla bajo sus pies (...). Tiene los bigotes retorcidos, enormes, y sus grandes ojos castaños echan chispas. (...). ¿Cómo va a ser Memed *el Flaco* ese mocoso de mirada de bobo? Memed *el Flaco* es un león majestuoso, el sultán de las grandes montañas, y al mismo tiempo es un hombre bondadoso que no haría daño a fieras ni aves, ni a una hormiga [IV, 23, pp. 654-655].

Entonces decide componer una nueva canción sobre los que se hacen pasar por Memed *el Flaco* y no valen “ni lo que una uña del verdadero” y en la que se mofa del falso Memed que se aloja en casa del sargento İlyas [IV, 23, pp. 655-656]. Mientras, en el pueblo, el anfitrión de la banda y Memed comentarán lo que ha pasado:

- (...). Aunque seas Memed *el Flaco* cada cual lleva a su propio Memed en el corazón. Y no te pareces en nada al Memed *el Flaco* del poeta Veli *el Loco*.
- Lo sé. No me parezco a Memed *el Flaco*.
- No obstante, lo eres y nadie puede convertir en Memed *el Flaco* a alguien que no lo sea de corazón [IV, 23, p. 656].

Como vemos el propio Memed es sumamente consciente de la enorme diferencia que existe entre su aspecto real y el legendario y él mismo se valdrá de ello cuando la situación lo requiera. Así, por ejemplo, cuando está buscando el campamento de la tribu nómada de los Cabras Rubias y es descubierto por una compañía de gendarmes al mando de un capitán que no le conoce porque viene desde Maraş, dice su verdadero nombre pero se presenta como un campesino de la zona y la descripción que hace de Memed *el Flaco* no es totalmente la suya:

- Un grandullón como tú. De ojos grandes como los tuyos, moreno, de largos dedos... [III, 21, p. 412].

Quizá las descripciones más curiosas sean las que, con un intervalo de pocos minutos entre ellas, haga Tahsin *el Galgo* a diferentes personas de la ciudad

al llegar allí con la noticia de que ha visto a Memed camino de la Comunidad. Tahsin lo describe primero al dueño de uno de los asadores de la ciudad:

- Delgado y larguirucho como una rama... Un muchacho fuerte, como dos veces yo, vergonzoso, inteligente, valiente, de grandes ojos oscuros, negras cejas, bigote fino y lleva una capa con bordados oscuros de plata. Es tan apuesto que casi no puedes mirarle a la cara. Y una vez que se la has visto no te hartas de mirarle y no puedes separarte de él [III, 20, p. 384].

Esta descripción encaja bastante con la realidad, excepto tal vez lo referente a la estatura; pero es que Tahsin conoce a Memed desde que éste estuvo viviendo en su aldea, Çiçekli, tiempo atrás. No obstante, la reacción del dueño del asador (furioso porque Tahsin va a “vender” a Memed a los notables a cambio de una recompensa, no porque la imagen del bandolero no encaje con sus expectativas), le hace pensar que tal vez debería ajustarse más a la definición legendaria de Memed. De ahí que en la siguiente ocasión, ante el *molla* Duran decida cambiarla:

- Enorme, con unos bigotes como cuernos de buey; si dos hombres se sentaran sobre sus hombros con las piernas cruzadas se encontrarían a sus anchas. Ojos grandes como los de un caballo. Sus brazos son como ramas de un árbol [III, 20, p. 388].

Pero el *molla* Duran no se deja engañar: ésa es la descripción de Köroğlu que solía hacer el Poeta Ciego. Tahsin ha preferido recurrir a un relato mítico sobre un bandolero legendario creyendo que así el señor quedaría más convencido: piensa que el aspecto real de Memed es lo de menos, lo importante es que los otros crean que ha visto al verdadero Memed, independientemente de cómo sea, y le paguen su recompensa. Poco después, llevado ante el agá Murtaza (que es quien va a abonar el premio), Tahsin volverá a transformar a Memed:

- [Memed es] Como tú. Un hombre guapo y apuesto como tú. En su boca brillan dientes de oro, como en la tuya. Es generoso como tú. También me dio oro, pero yo no lo acepté porque se trataba de dinero de un bandolero [III, 20, p. 390].

Y, ante el capitán Faruk y sus hombres, dice que:

- Se parece a este Murtaza agá. Sus dedos son como los suyos y sus ojos también. También tiene las orejas grandes y su estatura es más o menos la del agá. Cuando abre la boca le brillan tres dientes de oro como los de él. Y su nariz también es aguileña como el pico de un halcón. Sonríe de la misma manera, agradable y dulce. Y su edad... (...). Es algo más joven. Es un hombre rápido e incansable como un galgo [III, 20, 394].

Este asunto viene a ayudar, desde luego, a la cuestión de su “invisibilidad” [vid. *supra*, 2.3.4.2.7., p. 329]: si su descripción oficial no encaja en absoluto con la real difícilmente podrá ser apresado por las autoridades. Y gracias a ello es fácil pasar inadvertido e incluso que otra persona se haga pasar por él. Por ejemplo, el bey Sultanoğlu cree, a pesar de sus sospechas iniciales, que el bandolero Kasım es Memed *el Flaco* (Ferhat se lo ha presentado como tal) porque su gran altura coincide con la descripción legendaria de Memed [IV, 8, pp. 155-159]. Pero también tiene sus aspectos negativos porque nadie creará que Memed es Memed *el Flaco* al contemplar a ese muchacho bajito y con poca pinta de bandolero fiero (como ha pasado antes con el poeta Veli *el Loco*). Así, Zeynep *la Negra* no acepta en un primer momento que el hombre que se ha refugiado en su casa sea Memed *el Flaco* y sólo acabará creyéndoselo al ver que lleva el anillo con el sello de la Comunidad [IV, 4, pp. 75-76]. En cierto modo es lo que le ocurre a Mahmut, el agá de la aldea de Çiçekli, quien, tras apresar por sorpresa a Memed y los suyos en el pueblo, los interroga uno a uno en la casa del alcalde. Cuando llevan a su presencia a Memed queda enormemente extrañado porque

no se parece en absoluto a la descripción que corre por todas partes de él. Se lamenta de esa pobre apariencia física: con lo mucho que le ha costado capturarlo nadie va a creerle cuando lo lleve a la ciudad prisionero, todos pensarán que es un simple peón del campo (que es lo que era Memed antes de hacerse bandolero: el cambio de profesión no puede producir una transformación en su aspecto por muy mucho que la gente lo desee). Así que toma la decisión de ahorcarlo en el mismo pueblo para evitarse las burlas de los notables [III, 28, pp. 519-522]. Ya antes el Gran Osman se había dado cuenta de que nadie le creería si tuviera que explicar que ese chiquillo aldeano era Memed *el Flaco* [II, 8, pp. 60-61] y tanto él como otros campesinos de Vayvay evitan hacer su descripción real al resto de los aldeanos por miedo a no resultar convincentes [II, 45, p. 357].

Pero si un bandolero quiere que le consideren como tal debe ajustar su comportamiento y su aspecto a la imagen que de él tienen los demás, y a la que él mismo tiene de esa figura. Esa imagen forma parte de lo que se espera del bandolero y representa, sobre todo, la encarnación del líder al que los demás van a seguir. Es, por tanto, fundamental para la cohesión de su partida. De ahí que el más mísero bandolero, alguien que se haya echado al monte de manera forzada y cuyo aspecto de pobre campesino no encaje en absoluto con el ideal mítico que un jefe de banda debe tener, pueda verse obligado a vivir “imitando” el comportamiento de un referente colectivo al que en realidad él nunca aspiró pero que necesita para mantener su prestigio y, por consiguiente, la vida. El bandolero será así un campesino convertido por azar en un personaje, cuyo papel debe representar. Y la literatura sirvió para cristalizar ese ideal que ayudaba a cualquier joven muchacho en el monte a sentirse seguro [Álvarez/García Moutón: 24-25]. El referente a imitar podría ser algún bandolero famoso, histórico o no, que estuviera en el imaginario de su comunidad. En el caso de Memed, la figura a seguir

parece ser una totalmente mítica: Köroğlu. Pero mantener continuamente una representación de un cierto nivel supone mucho esfuerzo. Ése sería uno de los motivos por el que muchos bandoleros acabarían abandonando la “profesión” (unido, por supuesto, a las grandes dificultades para mantenerse fuera de la ley) [Álvarez/García Moutón: 26].

El tema de la diferencia entre la apariencia real y la figurada se desliza hacia la confusión general incluso al tratarse de descripciones de bandoleros reales hechas generalmente por autores que dicen haberles conocido o haber estado cerca de ellos. Un ejemplo claro lo tenemos en las que conservamos del famoso José María *el Tempranillo*, cuyo verdadero nombre fue José Pelagio Hinojosa Cobacho, conocido también como “el Rey de Sierra Morena” [Soler: 221]. Una de sus primeras descripciones nos llega de manos de George Dennis, inglés que viajó por Andalucía saliendo de Gibraltar y que nunca llegó a toparse con ningún bandolero:

En persona era muy pequeño; me aseguraron que medía poco más de cinco pies de estatura y que tenía las piernas arqueadas; pero era robusto, fuerte y activo, y lo que tenía de deficiente físicamente lo suplía con audacia, resolución y talento¹⁶¹

Esta explicación se ajusta de forma bastante real con la imagen que podría tener un hombre de campo español de principios del siglo XIX, aunque también participa del tópico de los españoles bajitos y morenos. Otro británico, Richard Ford (conocido por “don Ricardo” en Sevilla y Granada entre los años 1830-33 durante su estancia en esas

¹⁶¹ DENNIS, George (1839): *A Summer in Andalucía*. Londres: Richard Bentley, vol. II, p. 284 [cit. en Giménez: 283].

ciudades), logró calar de forma más honda en la idiosincrasia del pueblo andaluz y parece que fue capaz de distinguir entre la realidad y las exageraciones que se contaban sobre los bandidos. Gran observador y conversador, hizo auténticos esfuerzos para entrevistar al *Tempranillo* y, aunque no consta que llegara a conocerle, da la impresión de que estaba con su amigo y compañero de viaje John Frederic Lewis [*vid. infra*, p. 370] mientras éste realizaba los únicos grabados que se conservan del bandolero. Ford nos lo describirá así:

Estaba entonces en plena madurez de los treinta años. De constitución vigorosa, era abnegado y capaz de sobrellevar el sufrimiento, todas ellas cualidades de un gran caudillo; aunque era bajo de estatura, tenía una complexión cuadrada y compacta; su cuerpo era algo desproporcionado para sus piernas, las cuales estaban ligeramente arqueadas, lo que indicaba fuerza y actividad; la mano izquierda la tenía destrozada por habérsele descargado una pistola accidentalmente y haber tenido que curarse a sí mismo durante veinticinco días, pasados siempre a caballo; sus labios eran finos y apretados, denotando una expresión voluntariosa; de ojos grises que mostraban un carácter afable cuando estaba contento, pero que repentinamente se tornaban inquietos, centelleantes, con el recelo característico de las aves de presa, hábito que nace del saberse culpable y desconfiado¹⁶²

Ford no sólo nos hablará de su figura sino que también introduce una serie de elementos psicológicos en su descripción para que nos hagamos una imagen más completa del individuo. Independientemente de que estas pinceladas psicológicas estuvieran o no basadas en la realidad (suponiendo que el inglés conociera de verdad al bandolero), se insiste más bien en que están determinadas por el físico y la “profesión” de José María. Es interesante destacar el centelleo de sus ojos, como el de un ave de

¹⁶² FORD, Richard: *The Banditti of Spain*, p. 210 [cit. en Giménez: 286].

presa: esta característica es casi idéntica a la de Memed en la novela de Yaşar *Kemal* [vid. *supra*, pp. 354-355], aunque la explicación que da Ford resulte muy diferente: mientras que en Memed será indicio de disgusto y rebeldía, en *el Tempranillo* es, según Ford, consecuencia de su desconfianza y culpabilidad. Pero tanto Ford como antes Dennis darán una imagen poco halagadora de José María. Ambos hablarán de sus piernas arqueadas y el segundo llega a introducir, además, una contrariedad física (el hecho de tener la mano izquierda destrozada) que podría ser un grave problema para el tipo de vida que llevaba, lo que hace que le veamos un tanto indefenso. Ambas coinciden a grandes rasgos con la proporcionada por el abogado sevillano José Santos Torres, especialmente la segunda, tanto que parece que Torres hubiera leído o incluso copiado en parte la de Ford:

Bajo de estatura, de constitución vigorosa y tenía una complexión cuadrada y compacta. Su cuerpo era algo desproporcionado para sus piernas, que estaban ligeramente arqueadas. La mano izquierda la tenía destrozada por habérsele descargado una pistola accidentalmente. Sus labios eran finos. Y tenía ojos grises, con el recelo característico de las aves de presa [cit. en Soler: 224].

Las tres descripciones enlazan con esa idea tópica de la que hablábamos más arriba según la cual un bandolero famoso es una persona humilde, de aspecto normal o incluso poco agradable.

P. Mérimée, al igual que casi todos los viajeros románticos franceses, más impregnados de ideas preconcebidas al respecto (con lo cual a menudo se limitaban a intentar encajar en su imagen previa lo que veían o les contaban), tomará la figura del *Tempranillo* como modelo idealizado para el personaje de José Navarro en su obra *Carmen*. Así nos dice de él:

Era aquél un apuesto joven, de regular estatura, mas de aspecto robusto, de

mirada sombría y altanera. Su semblante, quizá en otros tiempos hermoso, habríase vuelto, por obra del sol, más oscuro aún que su cabellera. Tenía del diestro a su cabalgadura y con la otra mano empuñaba un trabuco de cobre [p. 7; cit. en Giménez: 287].

Pelo rubio, ojos azules, boca grande, hermosa dentadura y manos pequeñas; la camisa fina, una chaquetilla de terciopelo con botones de plata, polainas de cuero blanco, caballo bayo... [p. 12; cit. en Quirós/Ardila: 110; también en Giménez: 288].

Es curioso observar cómo el José María que se nos aparece ahora tiene poco que ver con los anteriores, salvo tal vez en su robustez (Natalio Rivas, biógrafo del famoso bandolero, comentaba irónicamente que en lo único en lo que había acertado Mérimée fue en el color del caballo [cit. en Soler: 224]). Esto se debe a que ya ha comenzado a hacer mella en sus descripciones el mito popular, tanto para los extranjeros como para la gente del país. Mérimée parece haber tomado este retrato de algunos escritos u órdenes circulares que ponían en España precio a la vida de este bandolero. Así por ejemplo en uno promulgado en Sevilla el 24 de agosto de 1830 se decía:

(...) José María Hinojosa *el Tempranillo*, natural de Jauja, casado en Torre Alhaquime, de estatura cinco pies escasos, grueso, rubio, el labio superior un poco levantado, alegre de cara y de edad de treinta y un años [cit. en Hernández Girbal, I: 227].

Esta orden era escasamente fiel a la realidad del proscrito (entre otras cosas, por aquellas fechas el bandolero debía tener unos veinticinco años) y tampoco concuerda con descripciones suyas más ajustadas, como las dos primeras que hemos visto. Seguramente junto a las exageraciones populares y la entrada en el mundo de la leyenda hay también un fuerte componente de disfraz: a José María, como a cualquier otro perseguido, le interesaba que su imagen real no estuviera muy extendida pues eso le

aseguraba el trabajo y le facilitaba la huida en caso de peligro (lo mismo hemos visto que ocurre con Memed [*vid. supra*, 2.3.4.2.7., p. 329]).

Carmen era una obra de ficción que tenía unas intenciones novelescas. Pero Mérimée escribió también otros libros cuyo propósito era más divulgativo: en ellos pretendía dar a conocer en París la verdadera España romántica (en la cual los bandidos eran un elemento primordial). Uno de estos libros fue sus *Lettres adressées d’Espagne au directeur de la Revue de Paris*, cuatro cartas publicadas a raíz de su primer viaje a España en el año 1830. En la segunda de ellas, titulada “Los ladrones”, hizo una descripción del *Tempranillo* diferente a la que posteriormente incluyó en *Carmen*:

Según me han descrito, José María era un gran joven de veinticinco a treinta años, bien formado, de fisonomía abierta y sonriente, de dientes blancos como perlas y ojos extraordinariamente expresivos. Viste habitualmente un traje de *majo* de una gran riqueza. Sus camisas están siempre de una blancura sorprendente y sus manos podrán pertenecer a un elegante de París o Londres [p. 305; cit. en Giménez: 289].

Desde luego llama la atención que un hombre de campo de aquella época tenga “dientes blancos como perlas” (en la descripción incluida en *Carmen* decía “hermosa dentadura”), algo más bien sacado de los cuentos tradicionales donde el héroe debe tener un aspecto saludable y bello. Este detalle aparece también en la obra de Yaşar Kemal cuando se nos habla por primera vez del antiguo bandolero Bayramoğlu quien, tras ser indultado al acabar la guerra de Liberación, vive pobremente trabajando de jornalero. Cuando al agá Murtaza se le ocurre ir a visitarlo para intentar convencerle de que mate a Memed (y librarse así del terror que siente hacia él), en un determinado momento se nos dice que Bayramoğlu se ríe y “muestra sus dientes blancos como perlas” [III, 16, p. 282]. Por otro lado, la elegancia en el vestir de José María es un

aspecto más de esa imagen legendaria, aunque como veremos más adelante a menudo los bandoleros acostumbraban a llevar ropas lujosas y llamativas (con lo que quizás esta parte de la descripción sea la más real).

Finalmente, otro que nos habla del *Tempranillo* es el marqués de Custine, en su *L' Espagne sous Ferdinand VII*, aunque también de segunda mano:

José María es un hombre pequeño, grueso, de pelo negro, colorado de cara, dotado de una actividad y una audacia sorprendentes [p. 51; cit. en Quirós/Ardila: 110; también en Giménez: 290].

Esta descripción se asemeja más a las anteriores de los viajeros británicos y concuerda con los dos únicos grabados que se pretenden hechos del original del mismo *Tempranillo*, obra de John Frederic Lewis en 1834¹⁶³ (en uno de ellos aparece a caballo [vid. Anexos, 5.2.: foto 055]): tanto el relato del marqués como los dibujos, más que representar al más famoso bandolero andaluz de todos los tiempos nos enseñan a un hombre del campo “normal” (si no fuera tal vez por las armas que lleva y el animal que monta). Pero algo que no aparece en ninguna de ellas es un elemento que a menudo los viajeros románticos tendían a destacar como complemento y “marca” fundamental de los bandoleros españoles: las patillas [Soler: 202].

* * *

Otro punto interesante es que, junto a estas descripciones laudatorias, positivas (aunque generalmente irreales), en los ambientes en que Memed es visto como una calamidad de la que hay que librarse lo antes posible se gestarán otro tipo definiciones

¹⁶³ LEWIS, John Frederick (1836): *Sketches of Spain Character made in the Years 1833-34*.

del personaje con un marcado carácter negativo. Estas descripciones brotan cuando el poder local se siente más amenazado por los bandoleros, cuando éstos han dejado ya de ser útiles para sus fines y empiezan a resultar peligrosos, sobre todo para sus propiedades. Aquí es cuando aparece la antimitología del bandolerismo y el bandido es presentado como lo opuesto al héroe del pueblo llano, como “una bestia con forma humana” [Hobsbawm, 1969/2000: 116]. Esto será lo que ocurra entre la gente de la ciudad, que teme al bandolero legendario cuyos actos violentos han sido desfigurados y agrandados por las autoridades para crear un mayor sentimiento de inseguridad y favorecer su captura. Para ellos Memed es un ser despiadado, inhumano, cruel, un ladrón, asesino de niños, un violador y torturador [II, 31, pp. 233-234]. Por lo que respecta a su físico:

- Se llama Memed *el Flaco*, es enorme, basto, robusto, parece un cerdo, feo y de ojos saltones. Un hombre tan feo nunca lo ha habido en el mundo, ni lo habrá.
- Ese Memed *el Flaco* tiene unos brazos que incluso cuando está de pie le arrastran por el suelo. La nariz le llega hasta la barbilla. Tiene los ojos inyectados en sangre, legñosos y sucios [II, 31, p. 235].

Es evidente que se reitera su gran estatura, pero los detalles no ayudan a crear una figura armoniosa sino que más bien intentan acercarlo a un ser de aspecto “animal” para que su apariencia coincida con su imagen de criatura salvaje. Se llegará, incluso, a decir que fue él mismo quien dio muerte a su madre Döne, a Hatçe y a su hijo (que está vivo, sin embargo) para que no cayeran en manos de los gendarmes [II, 31, p.237], con lo que se insiste en su deshumanización.

Pero, junto a toda esta acumulación de impropiedades, aparece un dato sumamente interesante: Mustafa Kemal bajá no lo persigue porque Memed le ha enviado un mensaje en el que se compromete a acabar con los agás y los religiosos que él no pudo

eliminar. Por eso tiene un *ferman*¹⁶⁴ del bajá en el que se le concede la inmunidad [II, 31, p. 237]. Sabemos que todo esto es parte de la propaganda de los notables. El objetivo es, primero, no quedar en mal lugar ante la opinión pública dada su impotencia (en realidad, la del cuerpo de gendarmes) por atrapar a Memed. Los señores son conscientes de que cuanto más tardan en capturar a Memed no sólo aumentan las posibilidades de que alguno más de ellos sea extorsionado o asesinado sino que también pierden credibilidad como autoridad y colaboran indirectamente en la imagen de invulnerabilidad mágica que el pueblo atribuye a Memed [*vid. supra*, 2.3.4.2.7., pp. 333-335]. Si en lugar de esta protección milagrosa logran implantar la idea de que el apoyo le viene de quien detenta el poder más alto en el nuevo estado turco ayudarán a romper el halo de santidad del bandolero y le convertirán en uno más de los que se han acogido a lo largo de la historia bajo el manto protector de señores o gobiernos diversos, con lo que en cierta medida también están descalificándolo, desvirtuando la idea de persona recta e incorruptible que el pueblo tiene de él. El hecho de que un bandolero sea amparado por notables locales en su propio beneficio o por los más altos poderes de un país (como ya hemos podido ver con anterioridad en el caso del *Tempranillo* o de Çakırcalı Mehmet Efe) en un intento a la desesperada, vista la poca efectividad de las fuerzas de seguridad, de acabar con sus fechorías, no resulta nada extraño. Pero para

¹⁶⁴ Decretos imperiales realizados por los calígrafos de palacio y encabezados por una *Tuğra* o monograma del sultán [Veiga: 279]. Desde luego, con la llegada del nuevo régimen republicano los *fermanes* dejaron de producirse y tan sólo quedaron como documentos de un mundo pasado. Pero es evidente que la gente, en esos primeros años, aún no había asimilado en muchos aspectos el cambio de sistema político. Así, más que relacionar el *ferman* con el concepto que representaba (una orden específica del sultán otomano) lo verán como la representación de una ley otorgada por el más alto mandatario del Estado.

que esto ocurra debe tratarse de partidas especialmente difíciles de apresar y con una aureola de celebridad fuera de lo común. Los notables, al sugerir la idea de un pacto secreto entre el Estado y Memed, caen en el error de engrandecer sin desearlo la fama y el poder del bandolero, cuando su única pretensión era ofrecer una explicación aceptable para la desesperada situación en que se encuentran. Pero la exposición va aún más allá: es una especie de “venganza” contra el poder de Ankara por subestimar los mensajes de auxilio que han enviado allí en los que Memed *el Flaco* es mostrado como el adalid de una nueva rebelión que podría ser tan fuerte como la del jeque Sait [vid. *supra*, 2.3.4.2.8., pp. 347, nota 156]. La frase en la que se dice que Memed se ha comprometido a “acabar con los agás y los religiosos que él [Mustafa Kemal bajá] no pudo eliminar” podría entenderse como un elogio hacia el presidente de la República y el nuevo giro que el bajá ha dado a la política turca desde el final de la guerra de Liberación o como una crítica, aunque esto último de una forma solapada. Entre las diferentes reformas realizadas para modernizar el país se encontraban las destinadas a acabar con el poder y las múltiples ventajas de los estamentos más tradicionales y conservadores que, desde el punto de vista del nuevo gobierno, podían suponer un intento de “contrarrevolución”. Entre ellos se situaban preferentemente los religiosos más radicales (acusados de pretender la vuelta del califa-sultán y el *statu quo* anterior a la I Guerra Mundial, para recuperar así los privilegios perdidos con las reformas) [vid. *supra*, 2.2.1., pp. 163-167].

La “leyenda negra” sobre Memed ha sido construida por el prefecto, los señores y el resto de los habitantes de la ciudad, pero muy especialmente por las mujeres de los notables: ellas serán las que más se obstinen en esta descripción negativa, al menos en los primeros momentos. En la ciudad de la costa a la que Memed emigra en el cuarto

volumen intentando escapar de su destino de bandolero también ocurre lo mismo. Memed *el Flaco* es descrito allí como un ladrón que roba a ricos y nobles tras someterles a torturas y luego viola a sus mujeres e hijas [IV, 9, p. 205]. Pero en ese tomo se va a producir un brusco giro en este tipo de historias porque las mujeres de la ciudad descubren el lado romántico del bandolerismo. Así, todas, incluso las esposas de los principales notables (aquellos que más temores tienen y más amenazados se sienten por Memed), se reúnen a menudo para charlar sobre él y, entonces, se habla ya de:

(...) un hombre joven, alto y valiente, de rostro tan seductor que quienes tenían la fortuna de encontrárselo podrían seguir contemplando sus hermosos rasgos durante años. *El Flaco* era un ser humano normal, pero se comportaba de forma tan generosa y sincera con los demás, especialmente con las mujeres, que todas se enamoraban de él. *El Halcón* era tan apuesto que cuando las jóvenes de los Tauro oían que iba a pasar por un lugar, se reunían a esperarlo al pie del camino, bajo la lluvia, en el barro, bajo la ventisca, soportando las tormentas del invierno, sólo por verle la cara. Y es que Memed *el Flaco* no decepcionaba a ninguna mujer y con todas cumplía. Sólo tenía un feo hábito y era que, al ser tantas las muchachas que lo pretendían, era capaz de acostarse en una noche hasta con once jóvenes, a las que despojaba de su virginidad antes del alba. Aquello no estaba bien, contrariaba cualquier norma moral. Pero ¿qué alternativa tenía Memed *el Flaco*, si todas eran tan hermosas y atractivas? [IV, 11, pp. 241-242].

Muchos de los relatos tendrán un tinte claramente obsceno y todas parecen disfrutar de ellos como de la mejor serie televisiva actual. ¿A qué se debe este cambio? A esa altura del relato los notables de la ciudad están eufóricos porque se han autoconvencido de que si logran hacerse con el caballo de Memed y lo matan acabarán también (de una forma mágica) con su dueño, o al menos con su molesta invulnerabilidad. El entusiasmo alcanza también a la gente llana que ve una buena oportunidad de tomarse la revancha engañando a los señores al entregarles un caballo

falso (la posibilidad de darles al verdadero parece bastante inverosímil, de la misma manera que difícilmente entregarían al propio Memed, aunque algunos personajes no dejen de plantearse la posibilidad de que les lleven el verdadero zaino, como ocurre con el Padre Dursun [IV, 8, p. 167]) y conseguir al mismo tiempo la alta recompensa por el caballo. Esta actitud de los campesinos se considera habitualmente en casi todas las culturas como algo propio de ellos: miedosos y sumisos por lo general frente a sus señores, nunca dejan desaprovechar la ocasión de reírse de ellos o embaucarles cuando ven que el asunto no va a suponerles mayores consecuencias. Toda la urbe se ha llenado de las gentes más diversas que vienen a intentar hacerse con el dinero del premio o simplemente aspiran a ser testigos del engaño. Hay un ambiente de feria y abundan entre otros los trovadores y poetas que cantan las hazañas de Memed, por lo que el caudal de historias positivas aumenta sin parar y acaba imponiéndose a la leyenda negra. Es entonces cuando el antiguo violador se convierte en un verdadero Don Juan: en realidad son las dos caras de la misma moneda. La aureola romántica con fuertes tintes eróticos acabó por impregnar casi todos los relatos de bandoleros famosos, tanto en Turquía como en España. Así, por ejemplo, Juan Valera explicaba que “las damas rusas suspiraban por venir a España para ser raptadas y violadas por los bandidos”¹⁶⁵.

2.3.4.4. Los impostores

El tema del verdadero aspecto de un bandolero famoso, difícil de definir y algo que sólo conocen en realidad sus personas más allegadas, tiene otra consecuencia que puede ser tanto positiva como negativa para su integridad y su fama: los que cometen

¹⁶⁵ VALERA, Juan: *Cartas desde Rusia*. Madrid: Miraguano [cit. en Soler: 185].

acciones en su nombre, bien como miembros de partidas dependientes de la suya (una especie de “sucursales de la extorsión”), bien como bandas sin ninguna relación que aprovechan el renombre de los bandoleros legendarios para dar sus golpes e impresionar más a sus víctimas. En otros casos simplemente son rumores esparcidos por gente aterrorizada (como ocurrirá cuando en enero y en julio de 1909 se propague por toda la provincia de Aydın que Çakırcalı Mehmet Efe ha vuelto a echarse al monte, algo totalmente falso puesto que en esos momentos el bandolero se ha acogido a una amnistía y colabora con el gobierno en la captura de bandidos en la zona [Yetkin, S.: 128]) o por personas interesadas en crear el pánico o necesitadas de un pretexto para actuar en su contra.

Por lo que respecta al primer caso, parece que era una práctica habitual entre los bandoleros poderosos, al menos en Turquía, establecer partidas de apoyo formadas por hombres de su confianza [Yetkin, S.: 110]. El objetivo de éstas era variado. Muchas veces se creaban cuando las fuerzas que perseguían a un bandolero famoso eran numerosas y éste debía despistarlas con todo tipo de tácticas. Eso implicaba también que diferentes grupos estaban en lugares distintos a un mismo tiempo con lo que podían atacar a las fuerzas de seguridad en escenarios múltiples y éstas nunca estaban muy seguras, además, de cuál era la partida principal. A menudo los hombres que forman estas partidas de apoyo son voluntarios que se echan al monte atraídos por el halo del bandolero protagonista y que ven como un verdadero honor luchar tras su tutela, aunque mueran de forma anónima. El bandolero funciona con ellas como un rey absoluto con sus súbditos (al igual que hace con su propia partida, por mucho que a veces se diga que las decisiones se toman de forma compartida) pues es él quien organiza los golpes y da las órdenes oportunas, sin que ninguna de las bandas pueda rebelarse. Las partidas de

apoyo se denominaban en la zona del Egeo “adjuntas” [*muavin*] [Avcı: 79].

La primera vez que vemos claramente en *İnce Memed* algo parecido es cuando, en el tomo III, se nos explica cómo Memed piensa sacar de la cárcel de la ciudad al imán Ferhat y a Hasan *el Hijo del Beato*. Para ello decide que necesita la ayuda de una partida de confianza y pide consejo a Ümmet *el Amarillo* al respecto. Éste le sugiere usar la de Sinemoğlu, formada por seis muchachos muy jóvenes que se han echado al monte huyendo del servicio militar. Sinemoğlu y los suyos ametrallarán durante toda la noche la ciudad desde una colina cercana por lo que nadie se atreverá a salir de ella, a excepción del capitán Faruk (que había recibido un chivatazo de que Memed iba a estar en la aldea de Vayvay, claramente parte de la estratagema). Gracias a esta ayuda y al soborno del gendarme que está de guardia a la puerta de la cárcel (apañado por Ali *el Cojo*) logra Memed su objetivo [III, 22, pp. 429-442]. Pero los muchachos son tan inexpertos y le cogen tanto gusto al gatillo que, en lugar de disparar una sola noche, repiten durante varios días. Esto hace que el sargento Asım sospeche que no son más que unos “aficionados”: Memed es un bandolero “serio” y no haría algo así, sin un objetivo claro. Opina que claramente son bandolerillos de poca monta que andan intentando crearse una fama rápida. La historia quedará confirmada poco después por *el Cojo* [III, 23, pp. 448-451]. Pero esta partida desaparece pronto del relato (se dice que ha debido ser atrapada por otros bandoleros).

No será hasta el tomo IV de la novela cuando hagan su aparición las verdaderas partidas de apoyo con las formadas por los grupos de siete Memeds [a partir del capítulo 8]. Cuando esto ocurre el propio Memed ha dejado el bandolerismo y su partida está siendo dirigida por el imán Ferhat, quien insiste en que el bandolero ya no está con ellos, aunque los grupos de muchachos no crean la deserción del jefe y tiendan a verle

por los alrededores. La primera vez que aparecen no sólo dicen haberse echado al monte por las mismas razones que Memed sino que explican que todos se llaman como él [*vid. infra*, 2.3.4.5., pp. 388-389]. Los siete visten y tienen un aspecto similar: la misma altura, grandes ojos castaños, pelo rizado y oscuro, enjutos, fuertes, con ropa idéntica. Son también buenos tiradores. Ferhat les encarga ir tras los hombres del bey Sultanoğlu que persiguen a la partida por haberse atrevido a robar al bey [IV, 8, p. 173-174]. A partir de aquí distintos grupos de siete Memeds surgirán a lo largo de todo el volumen: todos ellos llegan en apoyo de la partida original, todos tienen la misma presencia y todos sus componentes se llamarán Memed. Se comenta a menudo que hay varias bandas como ellos en las montañas. Al llegar, reciben instrucciones de Ferhat sobre cómo deben actuar [*vid. supra*, 2.3.4.1., pp. 302-304] y pasan a ser considerados miembros de hecho de la partida primaria, por lo que se insiste en que deben actuar de forma consecuente con la fama de Memed. Tienen que mantener el contacto con los otros grupos de Memeds y también con la partida madre (algo imprescindible para resultar efectivos en su trabajo de despiste y acoso a las fuerzas que les persiguen) [IV, 13, 324-326]. Ferhat acude presuroso a ayudarles cuando están en aprietos con los gendarmes o los esbirros de los notables y se extraña como todos cuando, después de conocerse la muerte de algunos de los muchachos de un grupo, ve como enseguida la formación de siete ha vuelto a ser restaurada [IV, 13, p. 328; IV, 13, 330]. Los beyes y agás temen a estos grupos porque saben que trabajan para Memed y están tomando todos los caminos; aunque, cuando Murtaza se entera por una confidencia de Ali *el Cojo* de que el famoso bandolero que le amarga la existencia ha dejado la “profesión” y vive cómodamente en la costa, piensa que resultará mucho más fácil deshacerse de las bandas de siete Memeds: sin un apoyo real en una figura de renombre, los demás son tipos insignificantes que acabarán cayendo con el tiempo [IV, 14, pp. 343-358]. Tras la

vuelta inevitable de Memed a su partida, al fracasar su intento más serio de separarse de esa vida, el fenómeno continúa: en cada aldea que visitan les espera un nuevo grupo de siete Memeds [IV, 16, p. 413]. Pero, con la decisión de Arif Saim bey de acabar de una vez con el problema de Memed *el Flaco* (impulsado por su deseo de conservar su buena fama ante Mustafa Kemal y ansioso por desembarazarse de las protestas interminables de los aterrorizados notables de la ciudad) el asunto empieza a tomar un cariz peligroso. La llegada desde Ankara del coronel Azmi bey, *el Tormenta Oscura*, con un nombramiento especial para terminar con el problema del bandolerismo en la zona, lleva a Memed y a Ferhat a mandar mensajes urgentes a las diferentes bandas de Memeds para que escondan las armas, se cambien el nombre y vuelvan a sus pueblos a trabajar otra vez de campesinos en un intento de que no sean masacrados. El recado llega, con todo, un poco tarde: el coronel logra rodear y matar a cinco grupos de siete Memeds y envía sus cadáveres a la ciudad para que sean expuestos allí [IV, 23, p. 635].

El tema de la existencia de partidas con un número fijo de componentes que se van completando cuando alguno de ellos debe abandonarla o es muerto por sus perseguidores es algo común a la historia y la literatura del bandolerismo. François Delpech opina que la reunión de los bandoleros en grupos numéricos concretos, fijos y preestablecidos, es una constante en los relatos que nos hablan de ellos y nos refiere a un simbolismo ritual (que incluso se podría calificar hasta cierto punto de “iniciático”) que se puede rastrear también en algunos cuentos tradicionales (como muy bien expuso V. Propp en uno de sus ensayos¹⁶⁶). Para Delpech, este simbolismo se corresponde con

¹⁶⁶ Propp habla de las comunidades de hombres solos en el bosque (algo que, en nuestro caso, podríamos traspasar a la montaña) que aparecen reflejadas en los cuentos tradicionales, una herencia de remotos ritos prehistóricos. Se trataba de jóvenes solteros que habían sido iniciados en los misterios de la

una serie de elementos astrológicos (zodiacales) y del calendario que aparecen en cuentos, epopeyas y leyendas de raíz indoeuropea. De ahí que a menudo encontremos series de siete, doce, treinta, cuarenta (no olvidemos los famosos “cuarenta ladrones”), etc. Por supuesto, al avanzar el tiempo estas representaciones se unieron a otra serie de símbolos propios de las religiones [Delpech: 114].

En España, en concreto, los grupos de siete bandoleros aparecen también en la conocida banda de los Siete Niños de Écija¹⁶⁷. Parece ser que en sus comienzos eran una

tribu y que convivían juntos como si fueran “hermanos” en las “casas para los hombres” hasta que les llegaba el momento de tomar esposa, conformando un grupo cerrado en donde todo se compartía. A menudo, dentro de ese gran conjunto se formaban pequeños subgrupos, de entre dos y doce individuos, donde la confraternidad era mayor (normalmente porque habían sido iniciados al mismo tiempo o bien porque, al verse obligados a cazar juntos, su unión se hacía más sólida al tener que defenderse mutuamente) [Propp: 161-171]. Muchos de estos hombres son descritos con una apariencia semejante en los cuentos y todos realizan las mismas tareas. Otros son definidos incluso como bandidos, figura que representaba el privilegio de los iniciados de apropiarse de lo que les apeteciera [Propp: 171-173]. En las sociedades cazadoras primitivas, donde la propiedad privada aún no existía, todo lo necesario era tomado de la naturaleza. Sólo en una fase posterior hará su aparición el robo: este motivo señala un momento de evolución en que las cosas están empezando a tener dueños. Los primeros objetos cuya posesión se nos relata eran aquéllos que llevaban a un desarrollo de la vida y, por regla general, se describen como “robados” (el fuego, las primeras semillas, las primeras armas, etc.), algo que se refleja muy bien en los diversos mitos. En los cuentos maravillosos el robo se transformará en un acto cometido por un ladrón-héroe que, de esa manera, favorece a toda su tribu [Propp: 520-521] (un nuevo punto de coincidencia con las actividades de los bandoleros generosos).

¹⁶⁷ Aunque algunos viajeros extranjeros del XIX no tengan tan claro el número, como ocurre con el norteamericano Alexander Slidell Mackenzie quien, en su *A Year in Spain* [Boston: Hilliard, Gray, Little and Wilkins, 1829, p. 280], decía que eran trece [cit. en Giménez: 293]. Lo mismo repetirá C.

partida de guerrilleros que actuaron contra los franceses en la guerra de Independencia. Al final del conflicto, los individuos que la componían se vieron incapaces de volver a desarrollar un trabajo regular y continuo y decidieron continuar la vida que hasta entonces habían llevado durante los cuatro años de la guerra pero dedicados a extorsionar en beneficio propio [Quirós/ Ardila: 91; Hernández Girbal, I: 355]. Si fuera así serían un caso más de jóvenes belicosos que, al llegar la paz, se niegan a aceptarla y se revuelven contra el orden establecido (como ocurrió, por ejemplo, con los hermanos James). No existe, sin embargo, ninguna prueba a este respecto y más bien parece que surgieron después de la evacuación de los franceses de la zona de Andalucía. Seguramente no fueron más que una contrafigura de algún famoso grupo de guerrilleros (pero ni fueron siempre siete, ni de esa localidad ni, por supuesto, “niños”; todo esto forma parte de la leyenda) [Soler: 210] que utilizaba el mismo nombre o alguno similar, con lo que enlazaríamos con el asunto de las partidas que usan nombres de personas famosas [*vid. infra*]. Entre ellos había un fraile, el famoso fray Antonio de Legama, figura que recuerda a los individuos de los bajos fondos de las ciudades de esa época [Quirós/ Ardila: 91-92]¹⁶⁸. Los Siete Niños de Écija iniciaron su vida delictiva hacia 1812 y, a pesar de que en los primeros años de sus correrías siempre fueron siete, al final no fue exactamente así, pero el nombre permaneció. Siempre iban vestidos igual

Bogue Luffman en 1910, tal vez recogiendo las ideas del anterior [en su *A vagabond in Spain*. Londres: John Murray; cit. en Soler: 211].

¹⁶⁸ Era algo bastante habitual, por lo que también acabó convirtiéndose en parte del tópico, que las partidas de bandoleros famosos contaran con algún religioso. Recordemos, por ejemplo, al fraile Tuck, compañero de Robin Hood; y en la de Memed *el Flaco* participa Ferhat. En algunos casos hasta las capitaneaban, como hizo el clérigo Antonio Rocas en la Cataluña del XVII [Soler: 36].

(lo mismo que ocurre con los grupos de siete Memeds, aunque en este caso también se insiste en que tenían el mismo nombre y un similar aspecto físico), con una ropa parecida a la del uniforme de caballería de línea (de ahí tal vez la confusión sobre su origen): bombachos con franja y vuelta rojas, chaqueta azul, sombrero calañés, espadas dragonas, mantas, trabucos y botas. Se dice que cuando se producía alguna baja entre ellos era inmediatamente ocupada por el más cualificado de los candidatos, los cuales llegaron a ser más de un centenar, dado el renombre de la partida. Por eso podían seguir siendo siempre siete. Una vez, por ejemplo, murieron cuatro miembros de la banda en una acción y a los pocos días ya eran de nuevo siete otra vez. Esta circunstancia fue percibida, sin embargo, de muy diferente manera por parte del pueblo llano: se les creía inmortales e invencibles. Esta fama continuó incluso después de su captura: la partida fue apresada y ajusticiada en agosto de 1817 y tras ellos se entregaron muchos de sus ayudantes e informantes. Pero en 1818 resurgió su nombre en otra partida nueva que pretendía aprovecharse tanto del renombre de la antigua como de su teórica invulnerabilidad [Hernández Girbal, I: 356 y 368-370].

La cuestión de su inmortalidad parece pasar también con los Memeds, como ya hemos visto: Ferhat se extraña de que, habiendo muerto varios de ellos, ese mismo día ya esté el grupo al completo y que aun parezca que todos han participado en la refriega, pues los siete aparecen sucios y manchados de sangre [IV, 13, p. 330]. Tiempo después la leyenda crece gracias a los señores de la zona: el bey Sultanoğlu explica que la Comunidad de los Cuarenta Ojos se ha convertido en una fábrica de camisas mágicas para todos los grupos de Memeds [IV, 21, p. 511], en una clara alusión al poder sobrenatural que esas prendas proporcionan, forma que tiene el pueblo de explicarse esos actos fuera de lo normal. Pero también los beyes más tradicionales, como el propio

Sultanoğlu o Murtaza agá, parecen creer en ellas, de la misma forma que todos los hombres de las montañas, sean sunníes o alevíes, jóvenes o viejos.

Resulta interesante destacar que tanto los grupos de Memeds como la famosa partida andaluza se componían de siete miembros, un número con un componente mágico trascendental desde épocas antiguas. El siete era venerado en Babilonia por su importancia como cifra medidora del tiempo: cada una de las cuatro fases de la luna duraba siete días. De ahí se pasó a asociar la septena con la idea de un período lleno, completo. Los hebreos sacralizaron el número al relacionarlo con determinados objetos e instituciones de su culto. Los griegos lo desarrollaron gracias a la teoría numeral de los pitagóricos y al sistema planetario de Ptolomeo, algo que fue aceptado también por los romanos. Así las cosas, al aparecer el cristianismo se recogieron las diferentes tradiciones acerca de las especiales propiedades del número siete y en la Edad Media se incrementaron pasando a la teología, la liturgia, la escatología, la mística, etc. Algo semejante ocurrió en el mundo islámico. En las creencias populares de muchos pueblos el siete es una cifra con cualidades mágicas que aparece a menudo en la literatura popular, oral o escrita. No debería resultarnos extraño, entonces, la insistencia en usar ese número para algunas partidas: se da así una imagen mágica especial a los bandoleros que la forman (incluso tal vez también se les provee de una especie de talismán particular que va englobado en su nombre) y el hecho de que el número nunca cambie enlaza con la idea de “completo” que ya habían expresado los babilonios pero que siguió en boga mucho tiempo después (en el Siglo de Oro español, por ejemplo) [Tejero: 221-253].

Otro caso de partida de bandoleros que actuaba con un número fijo de componentes sería la que estaba al mando del andaluz Pedro Carbonero. Bandido del

final de la época de la Reconquista, acabaría convertido en héroe popular tras su muerte, calificada de “martirio”, a manos de los musulmanes (quienes le rodearon en una sierra que lleva su nombre en la actualidad y le conminaron a renegar de su fe, cosa que por supuesto rechazó). Carbonero de profesión original, no se sabe con exactitud cuál fue la causa que le llevó a proscribirse. Pero pronto le veremos transformado de bandolero en francotirador cristiano bajo el aspecto idealizado de un guerrero caballeresco cuyo coraje es recompensado por el propio rey Fernando *el Católico*. Su cuadrilla estaba formada por doce hombres (número también con una gran trayectoria simbólica) que, además, llevaban los nombres de los doce apóstoles. A pesar de que resulta difícil saber si este dato formaba parte de la leyenda que se construyó tras su muerte, es evidente lo que se pretendía (entre otras cosas, relacionar el martirio del héroe con la Pasión de Cristo) [Delpech: 107-108]. Los grupos de doce miembros no sólo se dan en la iconografía cristiana con las consiguientes connotaciones evangélicas; en el Islam, por ejemplo, aparecen también en la Shía duodecimana y en ambos casos podrían tener un claro antecedente estacional (al coincidir con el número de meses del año) [Delpech: 114].

Aparte de colaborar con la original, las partidas de apoyo se utilizaban en otros momentos para cubrir la retaguardia del héroe cuando éste estaba enfermo o herido o cuando se encontraba en circunstancias delicadas (la muerte de un familiar, la celebración de una reunión social importante) o bien si había decidido acogerse a la amnistía de turno (como ocurrió la segunda vez que Çakırcalı Mehmet Efe fue amnistiado por el estado otomano en 1906 [Yetkin, S.: 110]). Entonces, las bandas de apoyo se encargaban de vigilar la zona o de actuar a su favor.

En cuanto al segundo caso, es decir, cuando el nombre de un bandolero famoso

es usado por partidas que no mantienen ninguna relación con él y que más bien sólo se aprovechan de esa fama para ampliar sus fechorías o no cargar con las culpas de sus crímenes, es una circunstancia tan habitual como la primera y aún diríamos que incluso más. La mayoría de los bandoleros importantes han tenido que “soportar” parásitos de su nombre: malhechores astutos que lo tomaban para delinquir impunemente. Ésta fue la causa, por ejemplo, de que a Joaquín Camargo Gómez, *el Vivillo*, le atribuyeran muchos golpes sin ningún fundamento serio [Quirós/ Ardila: 181]; y lo mismo pasó a menudo con Çakırcalı Mehmet Efe [Yetkin, S.: 157]. Con respecto a este último, parece ser que a partir de 1911 se puso “de moda” usar su nombre entre partidas poco importantes. Algunas de las que lo utilizaron eran de origen circasiano y, por lo tanto, enemigas del propio Çakırcalı y de sus allegados, de ascendencia turcomana. De ahí que el *efe* decidiera castigarlas inmediatamente asesinando a muchos de ellos. Esto trajo como consecuencia que los grupos de esa comunidad que formaban parte de las fuerzas de seguridad (generalmente agrupados en escuadrones del mismo origen) le persiguieran con mayor denuedo y decidieran vengarse también en sus familiares [Yetkin, S.: 162].

En la novela este caso se ve muy bien en un episodio del tomo III. Memed va camino de la Comunidad de los Cuarenta Ojos para dar las gracias a la Madrecita por su curación y se encuentra de repente con una comitiva fúnebre. El muerto es un chico joven al que va llorando todo su pueblo. Le explican que la noche anterior Memed *el Flaco* asaltó su aldea y mató al muchacho sin ningún motivo. También les robó y violó a algunas chicas. Todos los campesinos maldicen al *Flaco* y, aunque Memed intenta convencerles de que el verdadero Memed *el Flaco* nunca haría algo así, la gente no le cree [III, 21, pp. 406-408]. A la vuelta de la Comunidad, Memed abandona sus deseos

de dejar el bandolerismo, rehace su antigua compañía (con Kasim y Temir) y, como primera acción, decide encontrar al malhechor que hizo eso en su nombre. Temir averigua que se trata de Abdik *el Ciempiés Rubio* y sus hombres. Localizan a la partida, la rodean y les atrapan fácilmente (entre otras cosas porque los otros son unos bandidos descuidados, ocupados en entretenerse con las mujeres que han secuestrado y poco atentos al peligro que les acecha). Les llevan a la aldea del muchacho muerto, donde cuentan la verdad y les dejan allí para que los campesinos hagan con ellos lo que crean conveniente. Pero es interesante ver cómo Memed y los suyos se niegan a aceptar la hospitalidad del pueblo: no pueden comer con quienes les insultaron de esa manera creyendo que habían sido ellos los que habían atacado impunemente al pueblo [III, 21, pp. 416-420]. En España, podríamos citar a Manuel Manchón *Catalá*, quien, tras su participación en los sucesos desencadenados en la región valenciana por el motín de Esquilache, se dedicó a operar en la zona. Algunos de los romances que hablan sobre él reseñan una anécdota en la que *Catalá* ayudó a un comerciante a recuperar lo robado por otra persona que se hacía pasar por él [Soler: 74-75].

2.3.4.5. El nombre de los bandoleros

La primera vez que el nombre de Memed aparece en la novela no consta su apellido [I, 2, p. 12], cosa que nunca se sabrá, seguramente porque aún no lo tiene¹⁶⁹.

¹⁶⁹ El 21 de junio de 1934 se abolió el uso de los títulos honoríficos con los que hasta entonces se había distinguido a algunos ciudadanos (como los de *paşa*, *bey* o *efendi*), así como las posiciones privilegiadas que implicaban, a cambio de la utilización de los nuevos tratamientos de *bay* [señor] y *bayan* [señora], iguales para todo el mundo. Todos los turcos fueron obligados a adoptar un apellido de su elección que a partir de entonces sería hereditario. Se pretendía así unificar a todos los ciudadanos de la

Poco después conocemos el apodo que le caracteriza, Memed *el Flaco* [I, 2, p. 14]: así es como él mismo se presentará ante el viejo Süleyman de la aldea de Kesme y su mujer cuando ellos le acogen en su casa a los once años [I, 2, p.16], a pesar de que había pensado ocultar su verdadero nombre para que Abdi no se enterara de dónde estaba (planeaba decir que se llamaba Mistik *el Negro* pero con los nervios y el ímpetu lo olvida y el auténtico se le escapa sin querer. Más tarde, usará ese nombre falso mientras esté vagando por los montes huyendo de la justicia tras el asesinato de Abdi [II, 9, pp. 67-69]). Memed *el Flaco* no es, por tanto, un nombre “de guerra” que se coloque al echarse al monte sino que más bien parece el mote con el que se le conoce en su pueblo, tal vez basado en su enclenque aspecto físico [vid. *supra*, 2.3.4.2.8., pp. 352-353; 2.3.4.3., pp. 353-354]. Desde luego no lo ha heredado de su padre, como es habitual en muchas familias rurales, porque éste tenía otro: İbrahim *el Miserable*¹⁷⁰.

República [Shaw/ Shaw: 386; Rubiol: 178]. Esta última medida no acabó, de todas formas, con los vocativos respetuosos que se forman mediante el nombre seguido de un título, apodo o de algunos términos que indican determinadas relaciones familiares (*anne*, *abla*, *amca*, etc.), algo todavía en uso en la actualidad. Dado que la acción de la novela comienza en 1925 esta ley no queda reflejada en el primer tomo de la tetralogía (como se explica en una nota [I, 2, p. 14]). Ni siquiera en el último tomo hay personajes con apellidos, a pesar de que la ley ya debía estar en vigor (claro está que desde hacía poco tiempo). Tal vez se deba a que su uso no estaba aún generalizado o a que la gente se sentía más cómoda utilizando los apodos habituales hasta entonces.

¹⁷⁰ También en España, donde los apellidos eran de uso bastante más antiguo, la mayoría de los bandoleros famosos fueron conocidos por sus motes, a veces heredados de alguien de la familia. Tal fue el caso del andaluz José Ulloa, *el Tragabuches*, apodo que pertenecía en origen a su padre (del que se decía que se había comido un burro recién nacido en adobo) [Soler: 219].

Como se nos explica en una nota del tomo IV [cap. 14, p. 347], la palabra Mehmet es la versión en turco del árabe Muhammad, nombre especialmente valorado pues fue el del profeta Mahoma. De ahí que sea el que llevan la mayoría de los hombres musulmanes del país, sobre todo en las zonas más tradicionales, y muy en especial los primogénitos. A este respecto es interesante reseñar, por ejemplo, que a los soldados rasos turcos se les conoce desde antiguo con el apelativo de *Mehmetçik* (literalmente “mehmecito”, con ese matiz cariñoso que tanto en turco como en español conllevan los diminutivos)¹⁷¹, lo cual nos lleva a recordar de nuevo cómo se conformaba el grueso del ejército a partir de la creación del sistema de reclutamiento [*vid. supra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 261-265]. La transformación de “Mehmet” en “Memed” es una variación popular que se encuentra principalmente en las capas sociales más bajas, sobre todo rurales (aunque también se puso de moda en los años setenta y ochenta entre las familias urbanas de ideología comunista por razones obvias). No parece, pues, que el nombre con que se conoce al protagonista de la tetralogía tenga una característica fuera de lo normal. Sin embargo, existen una serie de razones que nos llevan a creer que el autor ha usado este nombre en concreto de forma deliberada.

En primer lugar, es esa habitualidad, esa “normalidad”, lo que le convierte en todo un símbolo: Yaşar Kemal está dibujando a un héroe específico pero, al mismo tiempo, quiere hacer una representación de todos los campesinos pobres del país, de todos aquellos que se llaman Memed y que sufren las injusticias. De ahí que, a partir del capítulo trece del tomo IV, muchos de sus seguidores y prácticamente todos los jóvenes

¹⁷¹ Acerca de la adopción de este apelativo por los soldados se puede consultar la página web del Consejo de Seguridad Turco [*Türk Güvenlik Koseyi*]: <http://tg-k.org/konsey/>.

de la región cambien su verdadero nombre por el de Memed: no es sólo una forma de llamarse, es un símbolo de su rebeldía contra la opresión de los señores. Memed se convierte así en un apelativo genérico: los muchachos se identifican con la lucha del *Flaco* porque, para ellos, decir Memed es lo mismo que decir “rebelde, bandolero social, salvador”. El uso del nombre propio de un líder especialmente famoso o querido como un genérico ha sido una característica habitual en la tradición otomano-turca, tanto en los documentos oficiales (que usaron el nombre del jeque Celâl [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 59-61; y 2.3.3.7., pp. 239-240] para denominar luego “*celali*” a cualquier tipo de revuelta o movimiento desestabilizador contra el Estado [Barkey: 153-154]) como en la literatura popular (donde la gran cantidad de historias que transcurren en zonas y momentos históricos dispares protagonizadas por personajes con un mismo nombre nos lleva a pensar que se habla de individuos en origen diferentes que fueron “asimilados” a un mismo nombre por los bardos, como ocurre sobre todo en el caso de Köroğlu [vid. *infra*, 2.3.8., p. 453] [Barkey: 180-181]).

Por otra parte, muchos bandoleros famosos lo llevaron: *Demirci Mehmet Efe*, *Karayılan Mehmet*, *Atçalı Kel Mehmet* y, muy especialmente, *Çakırcalı Mehmet Efe* (en cuya vida se inspiró en parte Yaşar Kemal para su personaje [vid. *infra*, 2.3.7., pp. 420; 2.3.7.1.]). Eso no significa que fuera un nombre típico de bandoleros; seguramente tan sólo indica que, como hombres salidos de las capas más bajas y tradicionales de la sociedad, se llamaban generalmente así (de la misma manera que en España se llamarían José, Manuel o Antonio). Pero es que, además, la denominación Memed *el Flaco* coincide con la de varios personajes reales cuya influencia en el relato de Yaşar Kemal podría ser interesante, aparte del ya citado *Çakırcalı*.

El primero de ellos fue el nieto (algunos dicen que el hijo mayor [Bayrak, 1984:

123]) de *Pir Sultan Abdal*, quien escribió un largo poema contando la muerte de su abuelo. *Pir Sultan* era un poeta místico aleví [vid. *supra*, 2.3.3.8.4., p. 290, nota 121] que parece ser vivió en la región de Sivas en el siglo XVI. Apoyó muy activamente o tal vez incluso lideró alguna revuelta de *kızılbaş* contra los otomanos [Shaw, 1976: 149] a consecuencia de lo cual fue detenido y ajusticiado. No existe ningún documento que pruebe su existencia real y sus poesías podrían ser obra de diferentes autores (de nuevo el asunto de los nombres genéricos) [Kudret, 1997: 232; Batur: 239-240]. En la novela será Ferhat quien nos relate su historia legendaria. El imán de Vayvay parece sentir hacia *Pir Sultan* una inmensa admiración e indica que sólo gracias a hombres como él la Humanidad puede seguir en pie. En realidad su narración es una forma de intentar convencer a Memed para que no abandone el bandolerismo, porque su contribución es necesaria para la mejora de la sociedad en la que viven [III, 25, pp.485-489]. Pero resulta importante recordar que en las obras del poeta aleví se hablaba del “salvador” (*Mehdi*, *Şah* o *İmam*) que llegaría pronto para liderar al pueblo en su rebelión contra la tiranía. Ese hombre tendría que salir de entre el pueblo mismo y, siguiendo el ejemplo de Ali, guiar a los suyos hacia la felicidad. Para *Pir Sultan* los otomanos sólo eran déspotas preocupados por explotar a la gente; él pensaba, sin embargo, que el mundo necesitaba un orden distinto (al menos, así lo interpretan Ferhat en la novela y los estudiosos marxistas de la literatura popular y sufí [como, por ejemplo, Bayrak, 1984: 109-158]). Esa imagen se ajusta bastante bien con la idea que tiene el mismo Ferhat de lo que debería ser Memed, aunque el protagonista de la tetralogía no siempre encaje en ella.

Existieron asimismo tres bandoleros reales que usaron el nombre de *İnce Memed*. El primero de ellos actuó en la zona de Ödemiş, perteneciente a la provincia de

Aydın (en la costa del Egeo). Sabemos que se acogió con toda su partida, de la que era jefe, a la amnistía ofrecida por Abdülhamit II en 1893 tras varios años dedicados al bandolerismo, aunque hacia 1900 volvió al monte. En mayo 1905 fue amnistiado de nuevo, pero esta vez la tranquilidad le duró poco tiempo. Un año más tarde dirige una de las partidas de apoyo que Çakırcalı Mehmet Efe ha dejado en las montañas para cubrirse las espaldas tras aceptar el indulto en abril de 1906 [vid. *supra*, 2.3.4.2.4., p. 316] y poco después morirá en un enfrentamiento con los gendarmes. De él se conservan algunos romances anónimos [vid. Anexos, 5.1., II-III, V-VII y tal vez X] en los que se relatan sus combates con las fuerzas de seguridad y su muerte final [Barenten: 7-8; Bayrak, 1985: 179-183; Yetkin, S.: 71, 89, 102, 110-111 y 188-189]. El segundo *İnce Memed* se movió por la región de Afyon [Avcı: 77] y el mismo Yaşar Kemal explicó a un corresponsal de la revista *Aksiyon* que había tomado su historia como referencia para construir a su Memed [Söylemez: 1]. Su familia emigró a esa zona hacia 1918 y allí viven todavía sus descendientes (entre ellos, su hijo *İnce Ramazan* que, como vemos, conservó el apodo del padre). La boda en segundas nupcias de este *İnce Memed* con una muchacha de una de las tribus más importantes de los alrededores le supuso la enemistad de dicha tribu (que debía considerar a ese muchacho recién llegado poca cosa para emparentar con ella) y desembocó en una “venganza de sangre” que llevaría a Memed a echarse al monte. Alcanzó fama por su buena puntería y pronto se unió a la resistencia contra los griegos organizada por los *zeybek* de la región llegando a ser uno de los lugartenientes de Ali *el Nómada* [Avcı: 95]. Tras la guerra anduvo con el famoso *Koca Mustafa Efe* (que fue uno de los *zeybek* que, por desconfianza, se negaron a unirse a las fuerzas nacionalistas turcas) hasta que este último empezó a ser acosado en exceso por los gendarmes con la colaboración de una tribu nómada enemiga; entonces decidió abandonarle (hacia 1925), enterrar sus armas y renunciar al

bandolerismo. Se retiró a su pueblo y allí murió en 1937 [Seyirci/ Topbaş: 329-337; Bayrak, 1985: 222]. Contamos también con algunas canciones sobre él, aunque en las baladas este personaje acabó mezclándose muy posiblemente con el anterior [vid. Anexos, 5.1., I, y tal vez VIII]. Igualmente aparece en algunos romances dedicados a *Koca Mustafa Efe* [vid. Anexos, 5.1., IV].

Pero existió un tercer *İnce Memed* mucho más interesante que vivió hacia 1920 en los montes Tauro y actuó sobre todo por los alrededores de las montañas de Gavur [Avcı: 77]. Fue conocido también por el sobrenombre de *Safiye Mehmet* (Safiye era el nombre de su madre, lo cual parece implicar que era huérfano) y era un muchacho de Kadirli, localidad muy cercana a Hemite. Tras la muerte de su esposa y su hijo y sumido en la pobreza decidió echarse al monte. Pero no fue un bandolero social modélico; por el contrario, desde el principio estuvo al servicio de los Karamüftüler, una de las dos grandes familias de señores de la zona (los otros eran los Coşkunlar) que, tras el final de la guerra de Liberación, se disputaban las posesiones de los armenios y pretendían acaparar más y más terrenos usurpándoselos a los campesinos y a los nómadas. Estuvo en las montañas durante dos años hasta que una partida enemiga que colaboraba con los gendarmes logró rodearle y herirle gravemente [vid. Anexos, 5.2.: foto 056]. Pero sus verdaderos asesinos fueron los campesinos de la aldea donde intentó refugiarse para curar sus heridas. Curiosamente su hermana mayor se llamaba Hürü [Söylemez: 2-3], como la vecina protectora del Memed de la novela. Yaşar Kemal conocía muy bien su historia, como toda la gente de esa región. En un artículo¹⁷² explica incluso cómo siendo todavía un niño, en el verano del año 1930 ó 1931, mientras estaba pasando una

¹⁷² *Milliyet Sanat Dergisi* [28 de noviembre de 1977].

temporada en Kadirli con un familiar, llegó al pueblo la noticia de que los gendarmes habían cercado la partida de *Safiye Memed* ayudados por algunas bandas enemigas. Durante dos días continuó la lucha y, al final, la mayoría de los bandoleros fueron muertos y llevados al pueblo atravesados sobre los caballos; pero Memed logró escapar herido [cit. en Ünlü/ Özcan: 229-230]. Yaşar Kemal rememoró en cierto modo este incidente al escribir su primer cuento con tema bandoleril, una historia basada en una canción popular cuyo protagonista era el segundo *İnce Memed* [vid. Anexos, 5.1., IV], que había abandonado a su jefe de partida, *Koca Mustafa Efe*, en un momento delicado. En ella se describe la muerte del bandolero Hasan *el Loco* por culpa de la delación de un muchacho a quien había recogido de pequeño [Yaşar Kemal, 1954: 889-890]. Recordemos que el primer tomo de *İnce Memed* se estaba publicando en esos mismos momentos (años 1953-54) por entregas en el periódico *Cumhuriyet*, aunque no saldría como libro independiente hasta 1955.

Se conserva un romance [vid. Anexos, 5.1., X] que habla de uno de estos tres *İnce Memed* (resulta difícil identificarle con cualquiera de ellos) en el que se explica que su padre y su abuelo eran también bandoleros, algo que parece haber sido habitual en la profesión: lo mismo ocurría, por ejemplo, con el padre de Çakırcalı y Ali *el Nómada* provenía asimismo de una familia dedicada desde antiguo al bandolerismo [Avcı: 76]. Pero el hecho de que los hijos “heredaran” la ocupación de los padres, fuera

cual fuera ésta, no era nada extraño hasta hace bien pocas décadas. Lo mismo pasaba con los contrabandistas y con muchas otras¹⁷³.

En conclusión: parece evidente que la elección del nombre por parte de Yaşar Kemal no fue en absoluto aleatoria.

Finalmente, Memed va a llevar también un “nombre artístico” más acorde con su profesión: *el Halcón*. Será el Gran Osman, el viejo turcomano de la aldea de Vayvay, quien se lo imponga en el tomo primero de la tetralogía [I, 20, p. 284] cuando confía en que el muchacho pueda ayudarles en su enfrentamiento con Ali Safa bey. El porqué de la elección de este apelativo parece justificarse por una identificación entre el ave de presa y el joven bandolero, incluso hay un momento en que la gente dice que un halcón vuela siempre a baja altura sobre él marcándole el camino y que mientras no le pase nada al animal tampoco le podrá ocurrir nada malo a Memed [II, 32, p. 246]. El halcón queda descrito así como una especie de animal totémico del bandolero, algo habitual en culturas primitivas que confieren cualidades mágicas a elementos salidos de la naturaleza que les rodea. Parece ser que los nómadas turcomanos tenían en gran estima a dos especies de animales: los caballos y los halcones. Entre las tribus importantes fuera de cada tienda descansaba siempre un halcón en su percha. Acostumbraban a viajar con ellos (como se ve en la historia del abuelo Vahap y su nieta esperando a los contrabandistas [III, 20, pp. 374-376]) e incluso confiaban en sus poderes clarividentes [III, 18, p. 345] y creían que les ayudaban a defenderse de determinados peligros (por

¹⁷³ Una viajera francesa por España comentaba que “(…); uno se hacía contrabandista como se hace labrador o soldado, pasaba de padre a hijo” [BRINCKMANN, J. de: *Paseos por España (1849 y 1850)*. Madrid: Anaya, 2001, cit. en Soler: 85].

ejemplo, Vahap explica a Tahsin *el Galgo* que no debe temer una nueva embestida del caballo embrujado de Memed mientras el halcón esté con ellos porque el ave le atacará y le dejará ciego [III, 20, p. 379]). Como muy bien explica en un momento dado el agá Murtaza, el hecho de que un nómada regalara un halcón a uno de sus huéspedes era un enorme honor que sólo se hacía con invitados ilustres [III, 16, p. 284]. Todo esto nos indica que claramente el halcón era un pájaro con una simbología muy positiva y especial entre la mayoría de los habitantes de la zona por la que transcurre la vida de bandolero de Memed. Pero la verdadera explicación de la causa que ha llevado a los turcomanos a dar ese sobrenombre al muchacho no nos llegará hasta mucho después: Muslu *el Loco*, uno de los jóvenes de Vayvay que parecen reaccionar ante la mera presencia de Memed en el pueblo y deciden rebelarse contra los abusos del bey, explica que el halcón es un pájaro pequeño pero valiente y que una vez que ha cogido una presa nunca la suelta. Por eso los aldeanos no deben perder la esperanza en Memed *el Flaco* porque su aspecto real no sea como el que esperaban [II, 36, p. 282]. Curiosamente este apelativo fue el que se decidió utilizar como título de la novela en lugar del original en muchas de sus traducciones a otros idiomas (la primera fue la traducción al inglés), incluido el español (aunque no fue una elección del traductor sino algo impuesto por la editorial). Seguramente un nombre como Memed *El Flaco* se veía como algo vulgar y resultaba poco atractivo; desde luego, no parece encajar con la imagen estereotipada del bandolero romántico al que el público está más acostumbrado. Pero al cambiar el título se pierde gran parte del objetivo de Yaşar Kemal: en su mitología el héroe es una persona salida del pueblo, no alguien fuera de lo normal, ni un noble caballero, ni un semidiós.

El resto de los bandoleros que salen en la novela, incluidos aquéllos que

existieron de verdad, tienen a menudo nombres o apodos “normales” entre la gente de los pueblos¹⁷⁴. Algunos llevan mote que se deben a alguna de sus cualidades físicas, como Cabbar *el Largo* (porque es un hombre de alta estatura), el bandolero *Calvo* o *el Guapo*; o de su carácter, como Durdu *el Loco*. El calificativo “loco” no siempre se refiere, de todas formas, a la locura. El propio Yaşar Kemal ha explicado en varios momentos que, en Anatolia, esa palabra suele relacionarse más a menudo con un significado positivo: bravura, generosidad, bondad... [Yaşar Kemal/ Bosquet: 41]. De ahí que lo lleven asimismo otros personajes de la tetralogía (Veli *el Loco*, el bardo que canta romances sobre el legendario Memed *el Flaco* por los pueblos alevíes de las montañas; Muslu *el Loco*, el muchacho de Vayvay que ataca a Ali Safa bey; etc.) y que en su pueblo el propio escritor fuera conocido entre los suyos como *Deli Kemal* [Kemal *el Loco*] en la época en que se dedicaba a ejercer de bardo [Yaşar Kemal/ Bosquet: 46]. Otros apodos nos explican cuál era su padre o su familia mediante el sufijo *-oğlu* [hijo de] u otras variantes: Bayramoğlu, Kekliloğlu, Sinemoğlu, el Hijo de Zala [*Zalaoğlu*], el Gran Ali *el Huérfano*, etc. Esto era lo más parecido a un apellido que había en aquellos tiempos (de hecho, en la actualidad muchos apellidos contienen esa misma terminación). Otros indican el lugar de donde provienen o la etnia a la que pertenecen: Mehmet Efe Çakırcalı [literalmente *el de Çakırca*], Memo *el de Hora*, Rüstem *el Kurdo*, Reşit *el Kurdo*, Ali *el Nómada*, etc. Algunas veces parecen utilizar apodos

¹⁷⁴ En *Bizim Köy* Mahmut Makal contaba que en la aldea de Nurgöz muy pocas personas recordaban su nombre original dado que siempre se les había llamado por su apodo. Esta cuestión le supuso un verdadero problema dado su trabajo como maestro, ya que la mayoría de los niños llevaban apodos iguales o muy similares. Y muchos pueblos pequeños no tenían aún por esas fechas (finales de los años cuarenta) un libro de registro civil donde estuviera inscrita la población [Makal: 72-73].

propios de una profesión, como en el caso del *Hojalatero* o de Mehmet Efe *el Herrero*. O algún distintivo religioso, como Veli *el Peregrino*. Otras veces son seguramente simples mote: İbrahim *el Negro*, Osman *el Negro*, İbrahim *el Ciego*, Ali *el Desarrapado*, Mehmet *el Serpiente Negra*, Veli *el Cuervo*, etc. muchos de los cuales puede que fueran heredados. Sólo en una cantidad muy pequeña de casos parecen tomar nombres más adecuados con la profesión que desarrollan. En primer lugar están los que, como el sargento Recep, cogieron su apodo del grado militar que desempeñaron en alguna guerra. Pero también tenemos a los que llevan apelativos más ostentosos, propios de personas bravas que desean imponerse a los demás incluso con su mismo nombre. Así, por ejemplo, Ramo *el Gallo* (refiriéndose a un gallo de pelea y, por extensión, a un valentón), *el Salvaje*, *el Sieso*, Abdik *el Ciempiés Rubio*, etc. Aunque a veces la cosa se soluciona añadiendo sin más a su nombre la coletilla “el bandolero”: Temir *el bandolero* o Keklikoğlu *el bandolero*. Finalmente, la fama de algunos bandoleros extraordinarios hace que sean conocidos tan sólo por el apelativo de “Grandes”, como ocurre con el Gran Ahmet, por ejemplo.

2.3.5. Bandidos

Frente al bandolero social se encuentra la figura del bandido. Los bandidos encarnan un modelo de proscrito negativo: no son generosos sino malvados y no ejercen como agentes de justicia de los oprimidos sino que practican el terror y la crueldad con sus víctimas. Además, abusan de los más débiles y se saltan las leyes tradicionales no escritas en su propio beneficio. Por último, piensan que la tortura y el asesinato son la mejor manera de afirmar su poder en la zona y prefieren demostrar su falta de compasión que ser amigos de los pobres. Su comportamiento no es, pues, muy diferente al de los señores (aunque, por supuesto, a un nivel distinto), con los que suelen

colaborar si eso les supone algún provecho. De hecho, a menudo los bandidos no se echan al monte por haberse rebelado contra los notables locales. Sus motivos para convertirse en proscritos son las más de las veces puramente económicos: ser bandolero es una opción financiera mejor que la vida campesina [*vid. supra*, 2.3.3.8.1., pp. 246-248] y supone asimismo una cierta mejora del estatus social. En otras ocasiones los bandidos son herederos de interminables venganzas de sangre que, en momentos de crisis, pueden desembocar en matanzas interminables entre diferentes familias y les obligan a apartarse de su comunidad [Hobsbawm, 1969/2000: 79-84 y 90-91]. A pesar de que, como se ha dicho ya anteriormente, ningún bandolero real (como cualquier persona) deja de tener rasgos positivos y negativos a un mismo tiempo [*vid. supra*, 2.3.4.3., pp. 356-357 y 370-371], los bandidos exceden con mucho el nivel de crueldad tolerada por la sociedad rural en la que viven. Y, lo que es más importante: la actitud que muestran para con los campesinos es despreciativa (mientras que el bandolero social siempre elogiará la vida rural puesto que, en el fondo, desea volver a ella, el bandido intentará apartarse lo más posible de ese mundo del que ha escapado, se aprovecha de él, lo ridiculiza y pretende destruirlo). El hecho de que a los ojos de la ley ambos, bandoleros sociales y bandidos, sean igual de criminales no quita para que su imagen ante el pueblo sea totalmente diferente pues distintos son también el trato y las recompensas que reciben de los dos. Los bandidos criminales son temidos por la gente y por eso su muerte o captura suponen una alegría para ese pueblo al que no aman. Pero incluso los bandoleros “buenos” necesitan que la gente sienta cierto miedo hacia ellos, no basta con el cariño que reciben por sus buenas obras, puesto que para cualquier persona llana el hecho de que alguien pueda infundir temor es una señal inequívoca de que detenta el poder. Como muy bien explica el propio Yaşar Kemal en su papel de narrador (a propósito de uno de los personajes de la novela, el bandolero el Gran

Ahmet):

Era tan temido como amado. El Gran Ahmet había despertado ambos sentimientos en cualquier lugar de las montañas durante años, pues de otro modo, un buen bandolero como él no sobrevivía más de un año en esos parajes. El miedo y el cariño constituían la salvaguardia de los bandoleros. Sólo el amor lo hacía vulnerable. Los que inspiraban únicamente miedo, eran odiados [I, 7, p. 62; cit. en Hobsbawm, 1969/2000: 81].

Una opinión bastante similar mostraba P. Mérimée al hablar de la popularidad y capacidad de atracción de José María *el Tempranillo*:

Ahí está el verdadero, el gran jefe de los bandoleros; el ladrón de pura raza, especies de hombres muy rara, hasta en España. Para llegar a ese grado se necesita, perdónenme la aparente paradoja, necesita una clase de dignidad moral, una superioridad de alma generalmente reconocida, además de circunstancias favorables. Necesita prestigio y al mismo tiempo, buena fe, pues hay que inspirar una estima terrible, una clase de interés y de miedo mezclados de respeto: ¡y todo eso hay que poder inspirarlo hasta a sus enemigos!... [cit. en Soler: 225].

2.3.6. El papel de la mujer

El papel de las mujeres en el bandolerismo es muy preciso. Rara vez es activo, pues en pocos momentos actúan en tanto que bandoleras en sí mismas sino que más bien se limitan a dar su colaboración a los hombres. Durante mucho tiempo fue opinión extendida que la mujer no tenía condiciones para ejercer este oficio (como muchos otros, por cierto), mientras que resultaba indudable su capacidad para practicar la curación o la magia, profesiones que pueden ser de suma utilidad para aquellos que están viviendo situaciones límite. Las escasas ocasiones en que se habla de bandoleras, bien en la vida real bien en la literatura, suelen ser mujeres que se marchan de la

comunidad por haber perdido su honra y que, por regla general, tras una serie de aventuras, acaban su vida arrepentidas de sus pecados y convertidas en peregrinas, anacoretas modelo o en “santas” (asunto que enlazaría también con la supuesta santidad atribuida a algunos atracadores famosos [*vid. supra*, 2.3.3.8.1., pp. 250-251; 2.3.4.2.5., pp. 319-320 y 322-323]). Aunque no deja de ser un fenómeno muy puntual, no podemos dejarlo de lado pues se ha venido produciendo hasta en sociedades donde el papel habitual de la mujer era algo totalmente contrario a la libertad que la vida del bandolero suponía (claro que bien podría ser que ése fuera el mayor aliciente que encontraban). Pero, a menudo, su imagen es muy violenta, algo que no cabría esperarse de su figura en cualquier otra circunstancia (tal vez porque, para sobrevivir en un mundo dominado por los varones, tenían que hacer esfuerzos extra para demostrar su bravura). Tienen fama de valientes, de buenas caballistas y tiradoras infalibles y sus acciones no se distinguen de las de los bandoleros masculinos. A menudo se las compara también con personajes femeninos que la mitología antigua consagró como imágenes estereotipadas de mujeres guerreras (las Amazonas, por ejemplo). Pero se tiende a potenciar su “carácter masculino” (aunque algunas lleguen a ser descritas como bellas), aspecto que se remarca en ocasiones con el tópico del disfraz de hombre. Tal vez todo esto no sea más que el eco de la misoginia habitual, de ahí que a menudo se las presente como “marimachos”, poco apetecibles desde el punto de vista sexual. Un dato interesante dentro de su imagen literaria es la idea de independencia e igualdad que desprenden, algo totalmente irreal hasta hace muy poco tiempo para el común de las mujeres inmersas en la sociedad, pero que seguramente gustaba a cierto público de otras épocas (ya fuera como ejemplo de actuación censurable ya como una cierta fuente de escapismo de las normas sociales) [Álvarez/García Moutón: 28-31; Hobsbawm, 1969/2000: 158-160]. La gran admiración que despertaban las historias sobre

bandoleras en el siglo XIX, a pesar de que constituían un ataque contra la moral establecida, era en realidad un síntoma de la crisis que estaba atravesando la sociedad tradicional también en ese aspecto [López-Cordón: 22].

Quirós y Ardila opinaban que las mujeres son personajes secundarios que intervienen encubriendo al malhechor, pero nunca como malhechoras ellas mismas, ni aisladamente ni muchísimo menos en cuadrillas [Quirós/Ardila: 235-236]. A pesar de esto, se conservan algunos ejemplos históricos de bandoleras: el propio Quirós relata en sus *Figuras delincuentes* el caso de cuatro mujeres que fueron condenadas a galeras por sus actos violentos y otro de una madre y una hija que atracaban en el camino de Trujillo a Plasencia [cit. en Álvarez/García Moutón: 28]. Y J. Caro Baroja habla de algunas mujeres legendarias que se dedicaron al bandolerismo en el siglo XIX en Andalucía. Una fue *la Torralba*: costurera de Lucena que, vestida con ropas masculinas, dirigió una partida que actuó entre 1810 y 1811 con el pretexto de luchar contra la invasión napoleónica; después fue detenida y fusilada por los franceses [López-Cordón: 22]. Otra fue María Márquez Zafra (conocida como *la Marimacho*). Otros estudiosos¹⁷⁵ añaden algunas figuras más: una capitana de bandidos que utilizaba la torre de La Cabrilla en Andalucía como refugio; dos bandoleras extremeñas llamadas Francisca Arias, *la Negra*, y Manuela Fernández, *la Manuela*, que lideraron sendas cuadrillas y que fueron capturadas y sentenciadas en 1802; *la Clementina*, que actuó en las cercanías de Barcelona y logró retirarse del oficio invirtiendo sus beneficios en un garito de juego del que vivió el resto de su vida; la célebre malhechora gallega Pepa *a Loba*; etc. Y a

¹⁷⁵ GARRIDO, Francisco (2001): *Bandidos, bandoleros y contrabandistas en la Serranía de Ronda*. Málaga: CEDMA [cit. en Soler: 61 y 256].

ellas tal vez deberíamos añadir las conocidas historias de serranas diversas [cit. en Hobsbawm, 1969/2000: 159], que influyeron enormemente en el teatro español del Barroco (algunas de las cuales eran acusadas de delitos generalmente vistos como “masculinos”, como *la serrana de la Vera* que se decía violaba a los jóvenes de buen ver a quienes atracaba para, después, pasarles a cuchillo [Soler: 39]; de lo mismo sería acusada siglos después *la Torralba* [Soler: 246-247]). Pero más que jefas y organizadoras de bandas solían ser elementos secundarios de éstas.

Por lo que respecta a Turquía, tenemos noticia de algunas mujeres que actuaron como bandoleras en la zona del Egeo (vestidas como sus colegas, los *zeybek*) a principios del siglo XX gracias a algunos testimonios periodísticos¹⁷⁶. Pero el caso real más famoso que se conserva fue el de una guerrillera que se echó al monte durante la guerra de Liberación y que es conocida como *Ayşe la Partisana* [Avcı: 194]. Quizás el mejor ejemplo de mujer bandolera que nos llegado a través de la ficción sea el de Kezban, la protagonista de la novela *Yalnız Efe* [*El efe solitario*] de Ömer Seyfettin [vid. *supra*, 1.2., p. 47, nota 16]. En ella, una muchacha nómada, de apenas diecisiete años, intenta que la justicia condene a los culpables de la muerte de su padre sin conseguirlo. Toma entonces la decisión de vestirse de hombre, armarse y echarse al monte, desde donde castigará a los asesinos de su padre y a aquéllos que les apoyaron. Más tarde se convertirá en perseguidora de todos los que cometen actos despreciables y en la típica bandolera generosa que defiende a los más necesitados contra los poderosos. Al no formar parte de ninguna partida y vivir siempre en solitario se la conoce con el

¹⁷⁶ Vid. diversos números del periódico de Esmirna *Köylü Gazetesi* publicados entre los años 1908 y 1920 [cit. en Avcı: 194].

apelativo de *Yalmız* [solitaria]. La historia de *Kezban* tiene muchos puntos en común con la de *Memed el Flaco*: tampoco ella quiere herir a los gendarmes que no han hecho nada malo, roba a los ricos para dárselo a los pobres, es hermosa y buena, nunca comete actos deshonorosos, etc. Alguna de sus características parece sacada de la mitología clásica (como Artemisa, vive en los bosques, es virgen y casta y, aparte de no relacionarse con ningún hombre, cuando se encuentra con alguno les obliga a taparse los ojos para que no la vean¹⁷⁷) y otros elementos provienen, al igual que en *İnce Memed*, del folclore tradicional turco. Al final se dice que “desapareció” tras un altercado con los gendarmes de manera misteriosa y casi mágica [Kudret, 1987: 57-69; Necatigil, 1978: 392].

Sin embargo, como ya se ha dicho, la mayoría de las mujeres que aparecen en los relatos reales o ficticios sobre bandoleros ejercen fundamentalmente de colaboradoras. Ellas son las que procuran ayuda, alimentos, curas, protección y noticias. No suelen estar integradas en la partida pero mantienen estrechos lazos con ella¹⁷⁸ y ayudan a que la relación del bandolero con su tierra y su comunidad no se pierda [Álvarez/García Moutón: 31]. En este caso podríamos situar a la madre Hürü, la vecina de *Değirmenoluk*, mujer de *Ali el Rancio*: madre adoptiva de *Memed* desde que la suya propia murió (papel que ha tomado por propia iniciativa), se ocupa de cuidarle cuando

¹⁷⁷ La Artemisa clásica era un tanto más violenta con aquéllos que osaban enamorarse de ella. Véase al respecto GRAVES, Robert (1958): *Los mitos griegos. I*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, pp. 99-103.

¹⁷⁸ Sabemos de casos en Galicia en los que las mujeres emparentadas con los bandoleros formaban parte de la cuadrilla pero se encargaban fundamentalmente de transportar lo robado y de ponerlo a la venta en ferias y mercados. Muchas serían por ello detenidas y encausadas [LÓPEZ MORÁN, B. (1984): *El bandolerismo gallego*. Vigo: Xerais de Galicia; cit. en Soler: 22].

está malherido [III, 13, pp. 241-242], de procurarles remedios más importantes cuando los suyos no son suficientes [III, 14], de proveerle de noticias [I, 14, pp. 197-199], de avisarle cuando piensa que alguien puede delatarle [I, 14, pp. 205-206], de ocultarle cuando es perseguido [III, 19, pp. 356-357], etc. Y, a ojos de los demás, es la única capaz de interceder por la vida de alguien ante Memed [II, 39, p. 309]. Aunque el papel que desempeña Hürü es mucho más complicado que el de una mera colaboradora, ya que ella es también la razón fundamental de que Memed no pueda abandonar el bandolerismo, inmersa como está en sus venganzas particulares y colectivas [I, 28, pp. 328-9; I, 37, p. 364; III, 23, p. 460]. Otras mujeres realizan en la novela labores de colaboradoras, aunque generalmente se limitan a una tarea de acogida y curación. Es el caso, por ejemplo, de la madre Kamer, la mujer del Gran Osman. O incluso el de la Madrecita de la Comunidad de los Cuarenta Ojos.

Kamer aparecerá atendiendo a Memed cuando éste llega a Vayvay por segunda vez con una herida de bala poco grave en un hombro pero con una fuerte depresión que le impide recuperarse de forma normal. Ella será quien le lave y le haga la primera cura [II, 36, p. 281]; luego se nos dice que el muchacho mejora gracias a las medicinas que le prepara [II, 42, p. 332] y más tarde se explica que Kamer es una anciana turcomana originaria de las montañas cuya familia se ha dedicado siempre a las prácticas curativas, de ahí que sea una sanadora especialista¹⁷⁹. También se nos advierte que en las montañas la gente tiende a disparar con gran facilidad y por eso las mujeres de esa zona

¹⁷⁹ Yaşar Kemal ha comentado que, en aquellos tiempos, era habitual que en cada pueblo hubiera alguna mujer dedicada a tratar las enfermedades. En el suyo estaba la madre Hava [Yaşar Kemal/ Bosquet: 42].

deben saber cómo curar ese tipo de heridas [II, 42, p. 336]. En cuanto a la Madrecita de la Comunidad [*vid. supra*, 2.2.2., pp. 180-181], es una mujer ya muy anciana que lidera una comunidad religiosa (al haber muerto heroicamente los dieciséis hombres de la familia en la guerra de Liberación luchando en una batalla contra los griegos [III, 20, pp. 391-392]) que vive en una especie de monasterio dedicada a la oración y al tratamiento de personas enfermas. Tal y como ella misma explica en un momento dado, a pesar de que la gente piensa que sus curas son milagrosas, en realidad lo único que hace es aprovecharse de una larga tradición dedicada a atender a la gente enferma (física o psíquicamente). El poder no está en sus manos sino en las plantas, flores y raíces que su grupo recolecta y con los que preparan remedios adecuados para cualquier problema¹⁸⁰. Pero también conoce algo de medicina más “profesional” pues sabe usar ciertos instrumentos de cirugía con habilidad. No quiere preparar hechizos (se niega a hacer uno para Memed, como le pide Hürü, quien piensa que la piedra del rayo que tenía el bandolero ha perdido efectividad pues ha sido herido gravemente sin que ese talismán le sirviera de nada), aunque en ningún momento se diga que no sabe hacerlos ni que desconfíe de ellos; tampoco reconoce tener dones sobrenaturales [III, 14, pp. 254-255 y 258-261]. Sin embargo, la gente no cree en sus afirmaciones y los actos de

¹⁸⁰ La figura de la Madrecita de la Comunidad de los Cuarenta Ojos podría relacionarse hasta cierto punto con la de “la maga-señora del bosque” de la que hablaba V. J. Propp en *Las raíces históricas del cuento*. La maga siempre es una vieja sin marido, una eterna virgen, madre y señora de los animales del bosque (la Madrecita parece gobernar no sólo a sus acólitos sino también a los ciervos de los alrededores, animal mágico y totémico de algunas tribus turcomanas) y poseedora de una serie de capacidades mágicas [Propp: 69-70, 95 y 103-109].

curación que realiza son atribuidos a su capacidad mágica en tanto que “mujer santa”¹⁸¹. De todas formas, a medida que avance la novela, la propia Madrecita parecerá olvidar lo que ella misma dijo. Así, regalará a Memed el sello de su grupo [III, 21, p. 406] y una camisa mágica [IV, 16, p. 426] en la esperanza de que le sirvan para luchar contra sus enemigos¹⁸². Aunque el hecho de que ella no crea en sus propias facultades milagrosas no implica que no tenga fe en la infalibilidad de esos objetos.

¹⁸¹ Casi todas las órdenes sufíes del Islam turco acabaron realizando “milagros” a partir del siglo XI, especialmente las asentadas en el campo. De esta manera intentaron en un primer momento contrarrestar el enorme atractivo que para el pueblo llano suponían las prácticas de los chamanes animistas, de índole mágica. Con posterioridad, la costumbre se asentó y entró a formar parte de sus demostraciones religiosas. Por ejemplo, a principios del siglo XIV aparecería en Damasco un derviche *bektaşi* errante que montaba toros salvajes, detenía a las fieras con su nombre, aparecía entre el humo y decía ejercer un poder sobrenatural sobre los demás. Se llamaba *Darak Baba*, iba adornado con huesos y cuernos y en sus rituales tocaba música y bailaba [Köprülü, M. F. (1929): “Influence de chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans” en *Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü muhtıraları, Nouvelle Série*, nº 1; cit. en Carpintero, 1996: 98-99]. Resulta, por tanto, lógico, que la gente piense que la Madrecita no cura a través de sus medicinas sino por sus milagros.

¹⁸² La maga de los cuentos maravillosos suele entregar al héroe algún objeto mágico que le ayude en su objetivo cuando él demuestra tener las capacidades necesarias. Lo mismo hará la Madrecita con Memed cuando le dé el anillo de la Comunidad o la camisa-talismán. Estos regalos eran una especie de recompensa por haber superado diferentes pruebas y peligros y, gracias a ellos, el protagonista adquiría la “fuerza”, un poder que venía dado por la magia [Propp: 109-111 y 151]. Pero el héroe no debía jactarse de tener ese objeto sino guardar el secreto. En nuestro caso la situación es algo diferente pues, aunque el propio Memed nunca presumirá de sus regalos, todo el mundo parece saber que los tiene (mientras que en los cuentos, la posesión quedaba oculta para que el héroe pudiera lograr sus fines) [Propp: 202].

En un principio la Madrecita tiene con Memed *el Flaco* una mera relación de sanadora: ella será quien le salve de la muerte gracias a la intercesión de Hürü y, por eso, Memed irá luego a la Comunidad a presentarle sus respetos y darle las gracias [III, 21, pp. 402-406]. En ese momento Memed está decidido a dejar el oficio de bandolero y le pide consejo, mas ella se limitará a explicarle que debe hacer lo que le indique su corazón [III, 21, pp. 405-406], aunque le regala el anillo protector (¿Porque sabe que el muchacho no será capaz de mantenerse alejado del oficio y desea cuidar de él en cierta medida? ¿O porque, haga lo que haga, el anillo será una especie de conexión entre Memed y la Comunidad y le servirá para recordar lo que ha pasado?). Pero, tiempo después, parece advertir que parte de su cometido como jefe de una comunidad que fue muy importante en la zona y en la que la gente llana todavía confía, aunque esté ya en decadencia, es favorecer la lucha de los bandoleros generosos por el bien de los pobres (aunque también cabría la posibilidad de que pensara que algo de “publicidad” para los suyos no vendría mal en esos momentos de necesidad). Es entonces cuando se convierte en un apoyo religioso-simbólico fundamental para Memed. En ese momento será ella misma quien lo requiera a su lado [IV, 16, p. 416]. Dará a la partida un trato de favor especial al recibirlos de pie (Ferhat opina que debe tratarse de una ocasión muy singular pues los maestros de la Comunidad no acostumbran a hacer eso con nadie [IV, 16, p. 424]), regala la camisa mágica a Memed (que le es impuesta en una complicada ceremonia), bendice a Ferhat y, para terminar, les explica que su fin está cercano, lo cual significará la desaparición de esa congregación religiosa. Preocupada por los suyos, ruega a Ferhat que cuide de ellos cuando ella ya no esté y parece encomendarle también el liderazgo del grupo. A partir de ahí el apoyo de la Comunidad reforzará aún más la imagen ideal de Memed y le ayudará a ganar mayor número de adeptos. Por eso las autoridades intentarán atajarlo ordenando el prendimiento y la tortura de la anciana, que

acabará con su asesinato [III, 29, pp. 548-549; IV, 22, pp. 564-570 y p. 575 y ss.].

Pero el papel de bienhechoras no queda destinado únicamente a las mujeres. De hecho, ya desde el primer momento de la tetralogía, los principales valedores de Memed son hombres: el viejo Süleyman de la aldea de Kesme (que se hace cargo de él cuando aún es niño y huye de Abdi [I, 2] y le ayudará también más tarde al convertirse en un proscrito [I, 10, pp. 107-108]); Ali *el Rancio*, marido de Hürü (que se ocupa de dar de comer al huérfano y a su madre cuando el agá les deja sin nada durante todo el invierno, a pesar de las amenazas del señor [I, 6, p. 55], y que sufrirá una paliza de los gendarmes sin delatarle a pesar de su avanzada edad [I, 27, p. 323]); el Gran Osman (que le recogerá dos veces, en un estado lamentable la segunda incluso, para evitar que sea detenido, aunque también pensando en su propio beneficio [II, 2; II, 36, p. 280]); etc.

El cometido fundamental de las mujeres en las historias de bandoleros es de índole sexual y tiene un doble aspecto. Por un lado, son a menudo las causantes de su proscripción, aunque no lo deseen (puesto que los hombres se sienten obligados a “lavar su honor” mancillado en la persona de las mujeres de la familia [I, 7, pp. 62-63; II, 19, pp. 125-127] o a protegerlas de otra serie de peligros, poniéndose ellos así fuera de la ley [I, 9, pp. 91-103]). Esta primera cuestión es, como comenta Hobsbawm, “probablemente el motivo individual más importante que ha llevado a los hombres a ponerse fuera de la ley en las clásicas zonas de bandidaje del Mediterráneo y del mundo latinoamericano” [Hobsbawm, 1969/2000: 159-160] [*vid. supra*, 2.3.3.8.2.3., pp. 270-272]. Por otro lado, son sus amantes o las compañeras de sus vidas (madres, hermanas, novias, mujeres, etc.), casi de la misma manera que si estuvieran aún en sus pueblos, aunque la convivencia en esas circunstancias se haga desde luego mucho más difícil. Comparten con sus hombres las peripecias de estar fuera de la ley sin estarlo ellas

mismas, al menos no siempre, y sufren sus ausencias. Como dice E. Palacios:

La esposa del bandido es mujer amante, maternal en el cuidado de los hijos, fuerte en la desgracia, animosa para reclamar al juez la liberación del marido. Comprende que su hombre desempeñe este oficio, que sirve para sacar adelante a su humilde familia. Lo cree tan valiente e invencible (...). Espera sufriente su vuelta victoriosa, mientras queda acogida al amparo de su padre, un amigo u otro bandido [p. 275].

Por supuesto son necesarias para cubrir las necesidades sexuales de los proscritos: los bandoleros, salvo en contadas excepciones, no son precisamente hombres célibes ni contenidos ¹⁸³ y una de las características más importantes de su imagen pública (tanto la positiva como la negativa) es su fuerte atractivo físico que les hace frecuentar a una larga serie de mujeres durante su vida. Pero a veces caerán incluso en una cierta poliginia. Las mujeres que se relacionan con ellos como amantes suelen hacerlo de forma voluntaria; pero también las hay a menudo forzadas. En cualquier caso, ningún bandolero que quiera perder sus apoyos en la región puede permitirse el lujo de raptar o violar a las jóvenes de la zona, de ahí que no tengan más remedio que controlar sus instintos y canalizarlos de forma aceptable para la comunidad a la que pertenecen [Hobsbawm, 1969/2000: 157], por lo que se buscarán amantes, novias o mujeres de una forma apropiada para su sociedad. A menudo existen tabúes o amenazas casi religiosas contra los maltratos sexuales de las prisioneras. Por ejemplo, las bandas de *haiduks* creían que era una gran falta tocar a las mujeres que tuvieran retenidas como

¹⁸³ Aunque Hobsbawm indica que los *haiduks* de los Balcanes que luchaban contra los turcos tenían a gala evitar las relaciones sexuales, él mismo señala que este código de conducta no debía ser mantenido a menudo en la práctica [Hobsbawm, 1969/2000: 97].

rehenes y pensaban que el que atacaba a una mujer quedaría irremisiblemente condenado a ser cogido prisionero por los turcos, con las subsiguientes torturas y muerte [Hobsbawm, 1969/2000: 97]. Pero el mero hecho de que hayan existido este tipo de prohibiciones entre ellos y de que se insista tanto también en que no son más que un indicio de degradación moral, nos indica que, hasta cierto punto, no dejaba de ser una práctica establecida. En este sentido el británico Samuel Edward Cook se empeñó en desmontar el idílico retrato que se tenía en el extranjero de figuras prominentes del bandolerismo español, hasta entonces consideradas verdadero dechado de bondades y deferencias para con las damas a quienes atracaban. Sin ir más lejos incluyó una descripción del trato merecido por las señoras detenidas en un asalto del *Tempranillo*:

Algunas de las damas que pertenecían al grupo estaban en un inminente peligro, cuando se vieron salvadas por la “inmolación” voluntaria de ciertas solteras que se acercaron y se ofrecieron para el sacrificio, suplicándoles que dejaran de lado a las señoras casadas. Los ladrones estaban tan contentos con su conducta que no se quedaron con sus pertenencias sino que les hicieron regalos como recuerdo de la aventura [cit. en Soler: 10-11].

Sin embargo, un bandolero social no podrá nunca caer en esa falta. Más bien tiene que velar continuamente, como cualquier caballero andante, por liberar a las damas de sus cadenas y por preservar su honor. Este tema es algo reiterativo en la tetralogía: Memed y los suyos se ocupan de liberar a las mujeres que han sido secuestradas y obligadas a ejercer de esclavas sexuales para unos bandidos depravados [III, 21, pp. 417-420] y a menudo recomiendan a los que se les unen que no atenten contra el honor de la gente (como hace, por ejemplo, el imán Ferhat con los grupos de siete Memeds [IV, 13, p. 324]).

Por otra parte, muchos bandoleros están casados y tienen hijos en uno o varios pueblos y, como preocupados padres de familia, hacen todo lo posible por cuidar de los suyos a pesar de las circunstancias en que se encuentran. En este sentido es muy interesante el trato especial de favor que piden para sus familiares al ser amnistiados. Por ejemplo, cuando la partida monfí de Antonio Aguilar *el Joraique*, que actuó en la zona de la actual provincia de Almería entre los años 1571 y 1573 principalmente, estableció conversaciones con intermediarios del rey Felipe II para llegar a un acuerdo que les permitiera a él y a sus hombres deponer las armas, una de las primeras condiciones que esgrimieron fue que aquéllos que tuvieran “mugeres o hijos, padres o madres o hermanos cautivos se les ha de hazer merced de mandárselos bolver pagando a sus amos los maravedis en que pareciere averse vendido en la primera venta” [sic]; es decir, se preocupan por el rescate de los miembros de la familia que fuesen esclavos y, antes que nada, el de las mujeres y los hijos [Vincent: 174-177]. Igualmente, entre las diferentes peticiones (a veces casi imposiciones) que el famoso Çakırcalı Mehmet Efe acostumbraba a hacer a las autoridades otomanas que le otorgaron diferentes indultos estaba siempre la vuelta de los hombres de la banda a sus pueblos de origen, negándose a ser instalados en zonas distintas tras la concesión de la amnistía, como ocurría con otras partidas [Yetkin, S.: 96-97], fundamentalmente para poder continuar conviviendo con sus familias. Esta lógica preocupación no conseguirá evitar de todas formas las amenazas, presiones, torturas, exilio e incluso el asesinato de sus allegados en momentos especialmente violentos. A veces los malos tratos provenían de las fuerzas de seguridad; otras de fuerzas irregulares, ex -bandoleros o “cazadores de recompensas”. El mismo Çakırcalı tuvo que sufrir primero la muerte de su hermana y su sobrino a manos del jefe de una partida enemiga puesto al servicio de sus perseguidores [Yetkin, S.: 99] y después el exilio de muchos de sus familiares y parientes por parte del

gobierno, en un intento por quitarle apoyos en la región (durante el traslado de los exiliados, una de sus mujeres, que estaba embarazada de nueve meses, dio a luz un niño que murió enseguida por culpa del intenso frío) [Yetkin, S.: 138-142]. En la novela de *İnce Memed* el protagonista se muestra también preocupado por su familia: cuando, después del asesinato del profesor Zeki Nejad, vuelve al bandolerismo y, tras una larga temporada sin haber sabido nada de Seyran y la madre Hürü (a quienes ha abandonado en la costa), se confía a Ferhat. Éste le tranquiliza: el imán Abdülislam no permitirá que les pase nada malo [IV, 16, pp. 399-400].

En algunos casos las mujeres de los bandoleros pueden acompañar a la partida desempeñando en ella las mismas funciones que si estuvieran en su casa: lavan, cocinan, cosen, curan... Pero no llevan armas de fuego ni toman parte en los atracos y peleas. Esta situación no suele ser, con todo, la más habitual puesto que la convivencia de una sola o unas pocas mujeres con un grupo masculino numeroso puede provocar desavenencias rápidas y socavar irremediablemente la solidaridad de la banda, con el consiguiente peligro que esto comporta [Hobsbawm, 1969/2000: 158]. Normalmente es algo más propio de las esposas de los jefes de partida, al menos durante determinadas temporadas; pero, por regla general, no deja de ser también una imagen tópica de determinadas zonas. Con todo, tenemos algunos ejemplos curiosos, como era el caso de los *haiduks*, de nuevo. Parece ser que algunas muchachas se unían a veces a las bandas de *haiduks* y convivían con ellos durante un tiempo como fugitivas. Se vestían con ropa de hombre y luchaban igual que ellos. Pasado un tiempo, decidían volver a su lugar de origen y entonces se les hacía una ceremonia de despedida que marcaba el final de su

vida en el monte¹⁸⁴. Al regresar a su vida “normal”, volvían a retomar su papel femenino más tradicional y se unían en matrimonio a algún joven de su pueblo [Hobsbawm, 1969/2000: 96-97]¹⁸⁵. Este ejemplo parece especialmente significativo porque aúna varias de las características de la imagen del bandolero. Estas chicas se veían atraídas por una vida independiente y libre dentro de la partida, en la que esperaban poder disfrutar de un estatus masculino; y, por supuesto, por el mundo de aventuras y la propaganda nacionalista que describía a los *haiduks* como luchadores contra el enemigo musulmán. Pero es casi seguro que también tuvieron una vida sexual bastante “liberada” porque no resultaría en absoluto realista pensar que durante su pertenencia a la banda y rodeadas de hombres no recibieran ningún tipo de proposición ni que dejaran de mantener relaciones sexuales. Es más: dada la situación en que se encontraban y sus deseos de alejarse de los convencionalismos sociales, no sería de extrañar que fueran ellas mismas las que eligieran a sus amantes. Pero es que ser la compañera, aunque sólo fuera por un corto período de tiempo, de un bandolero-guerrillero famoso podía considerarse incluso como una especie de “trofeo” a conseguir que no sólo alimentaría la fama de mujeriego del hombre sino que podía convertir el hecho de que otro se casara después con esa mujer en un “honor”, olvidándose así

¹⁸⁴ V. J. Propp en *Las raíces históricas del cuento* hablaba ya del simbolismo de este tipo de ceremonias en los cuentos tradicionales. Las muchachas que salían de una comunidad masculina retirada en el bosque después de haber vivido un tiempo con ella debían sufrir una muerte temporal y revivir de nuevo, una de las características propias de los ritos de iniciación, pero en este caso también una forma de salvaguardar los secretos que habían presenciado [Propp: 175-176 y 182-183].

¹⁸⁵ De nuevo coincide con las afirmaciones de V. J. Propp acerca de las costumbres de las tribus prehistóricas reflejadas en los cuentos [Propp: 177-180].

automáticamente ese período de “locura” y también el más grave problema de la pérdida de la virginidad. Recordemos, por ejemplo, cómo en la novela las mujeres de los notables de la ciudad, que se reúnen al menos un día a la semana para chismorrear, tras haber pasado el período en que se sentían totalmente alarmadas por las acciones violentas de Memed *el Flaco*, comienzan a contarse mutuamente historias picantes sobre él y, entre otras cosas, explican que es un hombre al que todas las mujeres se le ofrecen porque es valiente y seductor, nadie puede resistírsele. También en este caso da la sensación de que acostarse con Memed fuera considerado una especie de galardón [IV, 11, pp. 241-242].

En ningún momento de la tetralogía se nos habla de la posibilidad de que las mujeres se convirtieran en bandoleras. Tanto Hatçe como la misma Iraz acompañarán a Memed durante una temporada en las montañas [I, 27-28, 30, 32 y 36] tras su rescate durante el traslado de una prisión a otra [I, 25, pp. 317-318], lo que podría llevarnos a considerarlas hasta cierto punto como tales. De hecho Iraz se comportará de forma brava [I, 28, pp. 327-328] y se transformará en una hábil tiradora [I, 30, p. 334] que ayudará a Memed en los momentos de peligro [I, 33, pp. 349-350]. Pero parece más adecuado sugerir que la figura de la bandolera no es algo que encaje en los esquemas del imaginario de Yaşar Kemal ni que haya sido muy habitual, si es que existió, en la realidad de Çukurova. Las dos esposas de Memed, Hatçe y Seyran, van a representar unos cometidos bastante distintos en la novela.

La primera de ellas, Hatçe¹⁸⁶, es la muchacha de la que Memed se enamoró siendo aún un adolescente. Era vecina de su mismo pueblo e hija de un campesino discreto y agradable con poca iniciativa que deja todo en manos de su mujer [I, 7, pp. 75-76]. Aunque todos en la aldea saben que los dos muchachos se quieren, eso no será ningún obstáculo para que Hatçe sea prometida al sobrino de Abdi agá dadas las inmensas posibilidades de todo tipo que su matrimonio supondrá para la familia. La fuga de Memed y Hatçe de Değirmenoluk para impedir el matrimonio será el desencadenante del asesinato del sobrino y de la huida de Memed, así como de la prisión de Hatçe [I, 9, pp. 91-93 y pp. 102-103]. Ya hemos dicho que Hatçe va a vivir durante casi dos años en la montaña junto con Memed e Iraz. Pero más que ser una bandolera actúa como un ama de casa cualquiera que se desentiende de todo aquello que no sean las labores “propias de su género”. Ni siquiera es capaz de aprender a disparar, cosa con la que no sólo podría asistir a Memed sino que también la ayudaría a protegerse a sí misma en un medio hostil (aunque se nos dice que su incapacidad se debe a su odio por las armas). Ha creado un verdadero hogar en una gruta y allí se dedica a esperar que se proclame la amnistía de 1933 para poder trasladarse de nuevo a su antigua aldea y continuar su vida anterior, aunque ya como casada [I, 30, pp. 333-335]. En ningún momento Hatçe cambiará su forma de pensar o de actuar por estar viviendo donde está. Su conducta será incluso bastante mimada y poco juiciosa tras quedarse embarazada y a menudo desespera a Memed. Iraz acostumbra a regañarla por

¹⁸⁶ Hatçe es la versión pueblerina de Hatice, que viene del árabe Jadiya, el nombre de la primera mujer del Profeta, y el que Yaşar Kemal ha decidido usar también para la primera mujer de su protagonista. Por otro lado, también era el nombre de la mujer de Ahmet Efe, el padre de Çakırcalı Mehmet Efe [Avcı: 139].

sus insólitas peticiones o sus rabietas [I, 32, p. 344]. Pero su final será la consecuencia de esa vida en el monte: poco después del parto y días antes de que se promulgue la amnistía, Memed y sus compañeras de exilio son rodeados por los gendarmes. Una bala perdida acabará con Hatçe y Memed, enloquecido por la pena, entregará su hijo a Iraz para que se lo lleve a su pueblo y lo críe como si fuera suyo [I, 36, p. 360]¹⁸⁷. No sabe qué hacer con ese hijo recién nacido que no tiene ya a su madre. Pero eso no significa que no sienta cariño hacia él: a veces le recuerda con afecto y se nos dice que ha intentado localizarle, pero el rastro de Iraz se ha perdido y no sabe dónde podrá estar [III, 19, p. 353; IV, 2, p. 17].

La segunda mujer de Memed *el Flaco*, Seyran, es una muchacha de las montañas que vive en el pueblo turcomano de Vayvay donde se refugió cuando huía de un matrimonio obligado (impuesto por su familia, a pesar de ser bastante “liberal”, en un intento por separarla del muchacho al que amaba por no considerarle merecedor de su hija) [II, 19, pp. 123-125]. Allí se reunió con su novio y la relación continuó por un tiempo hasta que la belleza de Seyran atrajo en exceso a los jóvenes señoritos de las cercanías y fue raptada y violada por ellos con la ayuda de algunos gendarmes. El novio logró salvarla matando a sus secuestradores y después atacó el destacamento de la

¹⁸⁷ El nacimiento del primogénito de Memed tiene también ciertas similitudes con el del primer y único hijo del *Tempranillo*. Según la leyenda, el bandolero acudió a un cortijo para estar con su mujer durante el parto. Pero una delación provocó que fueran rodeados por los migueletes y que se produjera un fuerte tiroteo. La madre murió al poco de dar a luz y el famoso bandolero logró cruzar el cerco con el cadáver de su esposa atravesado sobre el caballo y el bebé atado a la faja de su cintura. En desagravio, las autoridades hicieron la vista gorda cuando pocos días después acudió a bautizarlo a una parroquia cercana [Soler: 229].

gendarmería estacionado cerca del pueblo en represalia por haberles ayudado. Mató a muchos pero, al final, murió él también. Desde entonces Seyran permanece sola sin hablar apenas con nadie [II, 19, pp. 125-128]. Pero, poco después de la segunda llegada de Memed a Vayvay, Seyran descubre que se siente atraída por él [II, 43, pp. 337-340] y empezará a rondarle a su manera, aunque parece que Memed no se da cuenta. Sin embargo, mucho después nos enteramos de que el bandolero se fijó en ella desde el primer día y presiente el amor de Seyran hacia él; pero, tras su propia experiencia con Hatçe y la de Seyran con su anterior novio, no se atreve a acercarse a la joven porque tiene miedo de ser el desencadenante de nuevas desgracias para ambos. Pero su deseo acabará siendo más fuerte que sus temores y, finalmente, los dos se convertirán en amantes [II, 50, pp. 390-394]. La relación continuará con altibajos durante el resto de la tetralogía. Primero, tras el asesinato de Ali Safa bey, Memed huye de Vayvay y no podrá volver a ver a Seyran hasta mucho después. Será entonces cuando decida casarse oficialmente con ella y organiza todo lo necesario para pedirla en matrimonio y celebrar la boda con la mayor dignidad y alegría posibles. Pero en esos momentos la muchacha se debate entre la inmensa felicidad por lo que está pasando y el terror porque alguien se entere de que Memed está en el pueblo y le denuncie [III, 22, pp. 435-441]. Al final la celebración de la boda no llega a terminar del todo por las premuras de la chica para que el bandolero abandone un lugar tan peligroso.

Justo antes de ir a matar a Mahmut agá, Memed pensará de nuevo en ella y le enviará a través del muchacho nómada Müslüm el anillo de la Comunidad como regalo (¿de bodas?) [III, 30, pp. 553-556]. Da la impresión de que creyera que no logrará salir vivo de la ciudad. Pero en el tomo cuarto de la tetralogía la muchacha conseguirá por fin llevar una vida familiar con Memed cuando éste se retire del bandolerismo y se instale

en la ciudad de la costa. Como hombre adinerado que es entonces, se puede permitir el lujo de ofrecer a su esposa una casa agradable con todo tipo de mobiliario y menaje. A pesar de que Seyran está feliz sigue sintiendo la punzada de la desazón: no está segura de que Memed sea capaz de asentarse definitivamente allí y olvidarse de su anterior vida (Seyran sólo confiará sus dudas a la madre Hürü, que vive con ellos, quien está en una situación similar pero sabe que ninguna de las dos puede hacer nada al respecto [IV, 12, p. 291]). Cuando, tras el asesinato del profesor Zeki Nejad [IV, 12, p. 316], Memed entra en una larga temporada de ausencias aunque sin atreverse a tomar ninguna decisión, las dos mujeres saben perfectamente qué le pasa: su gran dilema es que quiere vengar a su amigo pero es consciente de que eso supondría convertirse de nuevo en un proscrito, con lo que tendría que abandonarlas. En cualquier caso, ninguna de las dos y mucho menos Seyran, se atreverán a influir en su decisión y se limitarán a esperar el desenlace previsto [IV, 15, pp. 385-388, pp. 390-391 y pp. 396-397]. Y esto incluso cuando se nos cuenta que se ha quedado embarazada y, evidentemente, va a necesitar aún más del apoyo de su marido [IV, 12, p. 318; IV, 18, p. 459]. Pero el segundo hijo de Memed nacerá con el único sostén de la gente de la costa: Müslüm se lo explicará a Memed y a Hürü (bastante más ocupada en sus propios asuntos y en apremiar al bandolero para que actúe en determinadas venganzas particulares que en llegar a tiempo para ayudar a Seyran) y les dirá que se llama İbrahim, como su abuelo paterno [IV, 24, pp. 712-713].

Seyran se comportará siempre, en Vayvay y en la costa, como una mujer tradicional a la espera, desempeñando el típico papel de joven sufriente, que deja las iniciativas a su hombre aun cuando ella sería muy capaz de tomarlas también si quisiera. Y esto aunque en un principio Yaşar Kemal nos la describe como una muchacha

valiente y arrojada y pese a que en su anterior romance demostró tener más carácter y determinación. Pero cuando Memed *el Flaco* entra en su vida su parte más independiente desaparece. ¿Por qué? Quizás porque en el imaginario colectivo tradicional de los bandoleros de Çukurova, e incluso de toda Turquía, las mujeres deben ser sumisas amantes y pacientes colaboradoras y nunca dar una impresión en exceso atrevida que rompa con su papel habitual en la comunidad rural. Por eso creo que uno de los momentos más significativos de Seyran en la novela es cuando se decide a ir a la ciudad para ver si entre los cadáveres de bandoleros que han llevado allá está el de Memed como comenta la gente y se nos describen sus miedos y dudas antes de atreverse a mirarlos y su inmensa alegría cuando ve que él no se encuentra allí [III, 8, pp. 143-147]. Éste es el único papel que las esposas de los bandoleros pueden tener en la tetralogía.

2.3.7. Bandoleros históricos en *Memed el Flaco*

Yaşar Kemal, además de componer un mundo de ficción centrado en la rebelión, nos habla asimismo en la novela de una serie de bandoleros inmediatamente anteriores a la época republicana cuyo nombre ha perdurado en la memoria colectiva como modelo y que, al mismo tiempo, le sirvieron para dar una atmósfera más “real” a su narración. El más famoso de todos fue Çakırcalı Efe o Çakırcalı Mehmet Efe de quien nos explica que tuvo en jaque a los ejércitos otomanos durante catorce años, aunque al final lograron matarlo [II, 39, p. 305] (más tarde parece desdecirse y comenta que logró vencerlos [III, 16, p. 289 y IV, 14, p. 355] pero, dada la historia real de este personaje, es probable que se refiera más bien a las múltiples ocasiones en que salió victorioso antes de caer). Se nos cuenta que fue un bandolero arrojado que ayudaba a la gente

humilde por lo que era venerado por el pueblo. Pero también que mató a más de mil personas. Las masas ignorantes pensaban que poseía amuletos mágicos que le protegían de sus enemigos (al igual que Memed). Se acogió a varias amnistías pero siempre acabó volviendo a las montañas, donde finalmente murió. Su prestigio no acabó con él: lo enterraron en un cruce de caminos y a los pocos meses la gente convirtió su tumba en un lugar de peregrinación pues pensaban que hacía milagros [III, 16, p. 289 y IV, 9, pp. 203-204].

Çakırcalı fue un *efe*, un bandolero que logró ser tan famoso y querido como en España José María *el Tempranillo* (figura de la que en algunas cosas podría decirse que es un verdadero trasunto, aunque su final difiera totalmente). Actuó en la provincia del Egeo en el paso del siglo XIX al XX y su historia pareció atraer tanto al propio Yaşar Kemal como para escribir su biografía novelada [Yaşar Kemal, 1956]. Vamos a detenernos en ella dado su interés para el tema que nos ocupa; pero también porque considero que ha tenido una gran influencia (aunque sea de modo indirecto) en la creación de la figura de Memed *el Flaco* y en toda la producción de la novela. No obstante, en primer lugar, es necesario explicar lo que era un *efe* y la situación en que se hallaba la provincia del Egeo en los años en que Çakırcalı desarrolló sus actividades.

Tanto en el *Diccionario de la TDK* como en el de A. Püsküllüoğlu el término *efe* queda definido como “valiente, bravo, matón” y se especifica que en la Anatolia occidental se les llama *zeybek*. El *Diccionario Etimológico de la Lengua Turca* explica que la palabra “*efe*” viene del griego “*ephebos*” [joven, valiente], pasando luego a “*ephebe*”, “*ephebi*” y finalmente a “*efe*” con su significado actual. El término era una especie de “título”, con un cierto carácter local, que utilizaban los jefes de las partidas de bandoleros en la Anatolia occidental y central. Por otra parte, *zeybek* era una palabra

que se usaba en origen para hablar de los jóvenes montañeses de ascendencia turcomana asentados en la zona del Egeo (con una serie de características étnicas, sociales y culturales) que se dedicaban al pastoreo, por lo que el término debía significar algo así como “chico joven, energético y valiente”¹⁸⁸ y también “pastor” [Avcı: 28]. Parece ser que estos turcomanos, en su mayoría nómadas pertenecientes a distintos clanes de la tribu de los *Avşar*, habían llegado allí desde el este de Asia y el Cáucaso en diferentes oleadas [Avcı: 12 y 125]. En otras partes del Imperio se les conocía como *sağmen*, *samen*, *seymen* o *seyman*. La similitud fonética entre estas palabras y *zeybek* no es meramente casual: se cree que el término original, del que han derivado todos los demás, era *seğban*, el cual a su vez viene del persa [*segbān*]. La palabra *seğban* o *seymen* significaba “guardianes de los lebreles” y era el nombre que tenía el cuerpo del ejército jenízaro que actuaba como guardia personal del sultán en los primeros siglos del Imperio [Shaw, I: 123; *vid. supra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 254 y 258]. Tanto el diccionario de la TDK como el de A. Püsküllüoğlu nos explican que *seymen* se utiliza actualmente para hablar de los jóvenes que participan vestidos con ropas regionales, montados a caballo y con armas, en las conmemoraciones de la guerra de Liberación, así como en todo tipo de ceremonias importantes, como fiestas y bodas; pero ninguno especifica el significado antiguo de la palabra. Es interesante añadir que el propio Mustafa Kemal fue conocido con el apelativo de *sarı zeybek* [el *zeybek* rubio] entre la gente de la Anatolia occidental en tanto que líder de la lucha contra la ocupación griega desarrollada en la región durante la guerra de Liberación, lo que nos indica que el término siempre ha tenido un carácter positivo y elogioso. Por esos años se imprimieron también retratos suyos en los que aparecía vestido con la ropa típica de los *zeybek* [Avcı: 150].

¹⁸⁸ Según D. Tuncen Baykara, catedrático de Historia de la Universidad del Egeo [Gönültaş].

Aunque en un principio los *zeybek* se ocupaban en labores de pastoreo, también demostraron pronto ser buenos guerreros. Solían trabajar como soldados mercenarios y a menudo eran requeridos para proteger los caminos y el orden público en la región. De esta actividad a su transformación en rebeldes y a menudo en bandoleros no había más que un paso, especialmente cuando el estado o los señores para los que trabajaban ya no necesitaban de sus servicios [vid. *supra*, 2.3.3.1., pp. 208-209]. Las primeras revueltas de los *zeybek* datan del siglo XVI y coinciden con la extensión del uso de armas de fuego, armas a las que habían accedido tras su reclutamiento. A partir de entonces las autoridades promulgaron una serie de edictos y leyes que intentaban controlar su posesión para evitar así la difusión de las rebeliones. De hecho, está comprobado que los *zeybek* nunca se levantaban si no podían conseguir rifles o pistolas, por lo que la relación armas de fuego-revueltas parecía obligada [Avcı: 68-69]. Cuando en el siglo XVIII la provincia comenzó a experimentar el auge comercial que pronto la convertiría en una de las zonas económicas más importantes del Imperio [Avcı: 99; Gönültaş], se reclamaron los servicios de los *zeybek* como guardia para proteger del ataque de los bandidos las mercancías y viajeros que transitaban por la zona. Muchos *zeybek* rebeldes fueron indultados y se construyeron puestos de vigilancia y cafés a lo largo de diferentes rutas que se pusieron bajo su cuidado. Los primeros se encargaban de supervisar los pasos peligrosos y los cafés eran una especie de ventas donde recalaban caravanas y comerciantes. Los *zeybek* que ejercían de venteros pudieron conseguir una cierta holgura económica pues, aparte de este negocio, aprovechaban para realizar algunas transacciones con los mercaderes que pasaban con regularidad por sus establecimientos [Gönültaş]. Los que trabajaban como guardias recibían una cantidad estipulada legalmente a cambio de brindar su protección [Avcı: 142]. Pero la retribución era tan escasa que su nivel de vida estaba cercano a la pobreza, por lo que solían reclamar un

pago extra de los viajeros por cada persona, artículo o animal a salvaguardar. Esta situación provocó numerosas protestas al gobierno, el cual intentó controlarla aunque sin ninguna efectividad, dado el apoyo que los *zeybek* recibían de los jenízaros [Yetkin, S.: 53-54]. Tras la desaparición de estos últimos [*vid. supra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 259-260], la región vivió un renacer del bandolerismo de todo tipo. Éste será el momento en que el sultán Mahmut II decidirá tomar medidas más enérgicas contra las liberalidades de los *zeybek*: entre el 31 de octubre y el 8 de noviembre de 1826 aparecen una serie de leyes por las cuales se les prohíbe exigir más dinero del estipulado por su trabajo, se cierran la mayoría de los cafés y se decide reducir drásticamente el número de *zeybek* que desempeñan labores de guardias. Estas dos últimas disposiciones serán sobre todo las que arrastren a un gran número de ellos al bandolerismo al quedarse sin su medio de subsistencia habitual. Así las cosas, cuando en 1828 comience una nueva guerra ruso-otomana (que acabaría de forma desastrosa para los turcos a mediados de 1829) el ejército del sultán intentará desesperadamente reclutar a los *zeybek* dada la falta de soldados competentes; pero la gran mayoría preferirá desertar a las montañas. A partir de entonces el problema del bandolerismo se convertirá en algo crónico en la provincia e irá aumentando notablemente cada año sin que el estado, escaso de medios, pueda hacer gran cosa para controlarlo. En 1838 la lucha contra la rebeldía de los *zeybek* alcanzará también a su especial forma de vestir: el peculiar traje que llevan es prohibido [*vid. infra*, 2.3.9.1., p. 489], aunque lo único que se obtiene es una mayor oposición por su parte [Yetkin, S.: 54]. Es también por estas fechas cuando comienzan a hacerse famosos fuera del Imperio de la mano de los viajeros occidentales que lo recorrían. Lo que primero llamaría la atención a estos viajeros fue, naturalmente, su ropa y así empiezan a llegar a Europa a principios del siglo XIX retratos y grabados de *zeybek*. El más antiguo del que tenemos noticia data de 1829 y es un grabado del británico mayor

Keppel que representa al famoso Atçalı Kel Mehmet Efe¹⁸⁹ [Gönültaş].

Los *zeybek* no volvieron a implicarse en los problemas del Imperio hasta la guerra de Crimea (1853-6). Pero, al terminar la contienda y regresar a la región, la desastrosa situación en que se encontraba el país (tanto social como económica), hizo que los *efe*, y con ellos todos sus hombres, prefirieran volver a echarse al monte antes que quedar reducidos a la pobreza. A partir de 1860 sus actos de bandolerismo se centrarán especialmente en atacar las caravanas de comerciantes, lo que hizo que la economía de la provincia se resintiera todavía más [Yetkin, S.: 54-55]. A ellos habría que añadir las actividades de los bandidos, conocidos en la región con el localismo de *çalıkakıcı*¹⁹⁰, con muy mala prensa entre la población. Y así nos encontramos de nuevo

¹⁸⁹ Líder de *zeybek* que organizó en la provincia de Aydın la oposición de éstos a la política del sultán Mahmut II, motivada tanto por la mala situación económica como por los nuevos cambios políticos introducidos. Apoyado por muchas tribus nómadas de la zona y por parte del pueblo llano (que veía también con malos ojos sus nuevas obligaciones impositivas), comenzó una revuelta en septiembre de 1829 llegando a controlar una zona bastante amplia, incluida la ciudad de Aydın, hasta que fue totalmente aplastado por las fuerzas estatales en el verano de 1830. Este *zeybek* es conocido, según la tradición, como el primer bandolero social y “reformista”, al haber intentado una especie de gobierno justo para los más necesitados [Bayrak, 1984: 161-215].

¹⁹⁰ Resulta prácticamente imposible encontrar esta palabra en un diccionario de lengua turca. Afortunadamente, las alusiones a estos individuos suelen ser lo suficientemente claras. Parece ser que en la región del Egeo acostumbraban a llamar *çalıkakıcı* (también “chacales”) a los bandidos que asaltaban los caminos, robaban y mataban a sus víctimas o las maltrataban sin causa aparente. Eran personas sin compasión que saqueaban todo lo que podían y después se retiraban rápidamente a los bosques o las montañas y no volvían a aparecer hasta haber consumido el dinero de su último robo. Los *zeybek* odiaban

con una dualidad de términos para diferenciar entre los buenos bandoleros y los bandidos: por un lado estarían los *zeybek-efe*, de casta militar y obligados por la mala fortuna a dedicarse al robo, pero a quienes el pueblo ama y por quienes se sienten defendidos; y, por otro, los *çalıkakıcı*, empleados en una vida delictiva y criminal por deseo propio, que solían abusar de la gente pobre [Yetkin, S.: 20]. La desconfianza de los *zeybek* en el estado otomano siguió en aumento y no empezaría a remitir hasta que la participación de muchos *efe* y *zeybek* en la guerra de Liberación llevó a la amnistía de una gran cantidad de ellos al acabar el conflicto y a su vuelta a la sociedad civil¹⁹¹.

Junto a este bandolerismo de origen nómada-turcomano sabemos de la existencia de algunas partidas de *zeybek* kurdos, circasianos y albaneses [Avcı: 162]) [vid. Anexos, 5.2.: fotos 057a y 057b]. Resulta interesante resaltar que, aunque muchas partidas constaban de miembros de etnias diferentes, era normal que prevaleciera una etnia determinada. Y de ésta salía su *efe*. Cuando las bandas eran más homogéneas tendían a proporcionarse una cierta solidaridad étnica (lo cual no quiere decir que dejara de haber enfrentamientos entre ellas). Las relaciones de los bandoleros turcomanos con los kurdos fueron por regla general poco conflictivas en el Egeo, pero los albaneses y circasianos sentían hacia los turcomanos (y viceversa) una fuerte enemistad que desembocó a menudo en venganzas interminables que solían alcanzar también a las

especialmente a estos ladrones por considerarles inmorales y tendían a matarlos cuando se cruzaban en su camino [Gönültaş].

¹⁹¹ Dos de los amnistiados serían *Hacı Mustafa* [vid. Anexos, 5.2.: foto 058] y *Gök Veli*, que habían sido los lugartenientes de *Çakırcalı Mehmet Efe* y que habían formado sus propias partidas tras la muerte de éste, con las que participaron tanto en la I Guerra Mundial como en la guerra de Liberación [Yetkin, S.: 184, nota 7].

familias y a los pueblos de los bandoleros [Yetkin, S.: 89 y 162]. Es probable que esa rivalidad se originara en los problemas de reasentamiento de las tribus y de los refugiados llegados de antiguas zonas del Imperio surgidos a partir del siglo XIX pero que se hicieron más complicados a finales del siglo [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 61-67]. Las bandas de albaneses eran asimismo contratadas por los gobernadores de la provincia del Egeo y por los comandantes de la gendarmería para que colaboraran como fuerzas irregulares en la captura de los bandoleros turcomanos y algo similar ocurría con los circasianos [Yetkin, S.: 69, 93, 142 y 161]. Esta separación étnica no se observa, sin embargo, en la tetralogía donde, en una misma partida, hay a menudo individuos de comunidades diferentes.

Por otro lado, a mediados del XIX aparecerán en la provincia del Egeo unos rebeldes de otro tipo: los “*rumi*”, nombre dado por los turcos a toda la población del Imperio de origen bizantino o europeo oriental, pero muy especialmente a los griegos. Los bandoleros griegos eran conocidos en estos años con el nombre de *klepht* (término griego para “bandido”¹⁹²) o *armatole* (también del griego, con el significado de “hombre con armas”, aunque la palabra se remonta a la época del Imperio Bizantino, donde se aplicaba a los militares que dirigían un tipo de feudo llamado *armatolismos*). En los primeros siglos del dominio otomano en la zona griega se permitió a muchos *armatole* bizantinos que continuaran sus antiguas funciones, aunque ahora como concesionarios de tierras al servicio del sultán; pero también tuvieron que ocuparse de

¹⁹² Ya en la Grecia clásica la palabra κλέπτης [relacionada con el verbo κλέπτω (“robar, apoderarse por sorpresa, engañar”)] se adjudicaba a los ladrones, significado que ha permanecido en el término español “cleptómano”.

los servicios locales de policía, por lo que pronto la palabra tomó asimismo este significado. En el desarrollo de estas funciones formaron una serie de milicias que, a menudo, se dedicaban a perseguir a los *klepht*. Sin embargo, a partir de la paz de Belgrado (firmada por Austria y el Imperio Otomano en 1739), los turcos intentaron reducir progresivamente los privilegios de estos señores regionales en un intento por potenciar el centralismo y evitar los levantamientos locales. No obstante, los resultados no serían los deseados: muchos *armatole*, molestos por el trato recibido, protagonizaron numerosas revueltas y, a la larga, especialmente desde comienzos del XIX, se convertirían en líderes de bandas de proscritos [Hobsbawm, 1969/2000: 125], con lo que ambos términos pasarían a ser identificados por los otomanos como “bandidos”. Tanto los *klepht* como los *armatole* desempeñarían luego un importante papel en la guerra de Independencia griega [Cabo: 105 y 124]¹⁹³. Los bandoleros rumíes aumentaron enormemente en la zona del Egeo a partir del último tercio del siglo XIX y tuvieron gran fuerza hasta el primero del siguiente. Estos bandoleros recibían a menudo las visitas y el apoyo indirecto de muchos periodistas y miembros influyentes de las colonias extranjeras en la zona circundante a la ciudad de Esmirna y se piensa que algunas de las partidas eran impulsadas o incluso dirigidas a distancia por ciudadanos extranjeros [Yetkin, S.: 56]. Esta colaboración no sería de extrañar dado el grado de intervencionismo con que las Potencias operaban por aquel entonces en el Imperio Otomano. Además, no dejaría de ser una vertiente más del apoyo habitual de los señores

¹⁹³ Tomado asimismo de

<http://www.britanica.com/Ebchecked/topic/35104/armatole#tab=active~checked%2Citems~checked&title=armatole%20--%20Online%20Encyclopedia> y de <http://www.1911encyclopedia.org/Armatoles> [última consulta: 13.06.2008].

a algunas partidas para lograr determinados beneficios, sólo que en este caso se trataba de extranjeros. Algunos autores¹⁹⁴ opinan también que algunas de estas bandas se echaron al monte estimulados por la “*Ethnike Hetairia*”¹⁹⁵, que había asumido los postulados de la “*Megalo idea*” (la Gran Grecia que debería restaurar el antiguo Imperio Greco-Bizantino) y sugería elegir el camino del bandolerismo político como forma de reforzar el desorden público. Este tipo de rebeldía será lo que Hobsbawm calificará en su libro de “*haiduks*”, en el sentido de bandoleros redimidos por la opinión pública al luchar fundamentalmente contra un “invasor” [Hobsbawm, 1969/2000: 89]). Las partidas rumíes acostumbraron a tomar como víctimas de sus extorsiones a ciudadanos occidentales, cosa que tal vez no esperaban aquéllos que los habían respaldado. La idea era atraer la atención de la opinión pública extranjera hacia la región (como de hecho lograron) para acelerar así la intervención de las Potencias [Yetkin, S.: 56-57]. Habitualmente actuaban desde las islas del Egeo, donde tenían sus bases, por lo que resultaba bastante difícil su captura, dado el enorme perímetro de costa y la multitud de islotes que posee la región [Yetkin, S.: 59]. La aparición de este bandolerismo fuertemente político vino a complicar la situación de inestabilidad ya existente y aumentó los enfrentamientos entre las distintas partidas así como los cambios de bando. A partir de entonces y hasta el final de la guerra de Liberación muchos *zeybek* lucharían

¹⁹⁴ Por ejemplo, Zeynel Besim Sun en su libro *Çakırcı Efe*. Esmirna: 1934 [cit. en Yetkin, S.: 56].

¹⁹⁵ La *Ethnike Hetairia* fue una sociedad nacionalista griega fundada en 1894 por un grupo de oficiales del ejército para la expansión del territorio griego. Fomentó numerosas revueltas (aunque decía no estar a favor de acudir a la violencia para conseguir sus objetivos) e intentó la anexión de Creta y Macedonia [Shaw/ Shaw: 206 y 482].

contra otras cuadrillas simplemente por defender sus afinidades políticas, étnicas o religiosas olvidando en parte sus agravios personales y convirtiéndose en la fracción armada de los campesinos de igual procedencia.

2.3.7.1. Çakırcalı Mehmet Efe (1872-1911)

Mehmet Efe pertenecía a una familia turcomana asentada en la zona del Egeo. Su padre, Çakırcalı Ahmet Efe, fue un jefe de bandoleros bastante famoso que fue muerto a traición en 1883 por orden del gobernador de la provincia de Aydın [vid. Anexos, 5.2.: foto 059]. Tras quedarse huérfano Hacı Eşkîya, el lugarteniente más importante de su padre, lo tomó bajo su protección y no sólo reemplazó a la figura paterna sino que le inició en los misterios del bandolerismo. En su juventud ejerció como contrabandista de tabaco y su primer incidente con la justicia consistió en un lance de honor en ayuda de su mentor (mató a la ex-mujer de éste). Tras ser detenido por el mismo hombre que había matado a su padre, es juzgado en Esmirna donde se le absuelve por falta de pruebas. La fama de Ahmet Efe y la juventud del muchacho hicieron que la opinión pública y la prensa mostraran un gran interés por el juicio, comenzando así a tejer su leyenda. Tras ser puesto en libertad, las autoridades locales son conscientes de que Mehmet va a echarse al monte (entre otras cosas, para intentar vengar a su padre); y, para evitar males mayores, deciden acabar con él antes de que logre formar una partida fuerte. Pero Çakırcalı ha conseguido el apoyo de los antiguos subalternos de Ahmet Efe así como el sostén monetario de algunos jefes nómadas de la zona y el auxilio del pueblo. Pronto será un bandolero incontrolable, amado por la gente por su generosidad y temido por las fuerzas de seguridad y los señores. Poco tiempo después matará al asesino de su padre e irá incrementando sus correrías. Su leyenda aumenta y las autoridades se sienten impotentes para capturarlo. Se decide

entonces ofrecer una recompensa a quien informe sobre la localización de su partida o para quien le entregue (vivo o muerto) y se forma una fuerza especial para perseguirlo compuesta fundamentalmente por voluntarios albaneses (cuyas malas relaciones con los turcomanos parecen favorecer la fidelidad a los mandos). Pero ninguna de estas medidas resulta efectiva. En vista de lo cual, se propone una amnistía (1902) al resto de las partidas de la provincia con la idea de reunir un mayor número de fuerzas para perseguir a Çakırcalı y la pretensión de que algunos ex-bandoleros colaboren. Finalmente, se ofrecerá al propio Mehmet Efe y a sus hombres que se acojan a la amnistía (visto que el resto de los métodos no habían funcionado). Después de largas negociaciones, los representantes locales aceptarán las duras condiciones impuestas por el bandolero (se instalarán juntos con sus familias en un pueblo de la zona en el que no podrán entrar gendarmes ni miembros de la administración, conservarán sus armas y ellos mismos se encargarán de recoger los impuestos) y el 26 de mayo de 1904 Çakırcalı y su partida son indultados [*vid.* Anexos, 5.2.: foto 060]. Mehmet Efe se convierte entonces en el perseguidor a cuenta del estado de sus antiguos colegas. Pero algunos terratenientes y notables, preocupados por el poder que aún representa, organizan partidas en su contra para intentar liquidarle. Eso llevará a Çakırcalı de nuevo al bandolerismo [Yetkin, S.: 69 y 83-101].

El 16 de abril de 1906 acepta una nueva amnistía (otorgada de manera general con motivo del treinta aniversario de la subida al trono del sultán Abdülhamit II [*vid. supra*, 2.3.4.2.4., p. 316]), pero su desconfianza en las autoridades es ya grande y, por eso, decide dejar en la montaña algunas partidas de apoyo que puedan protegerle en caso de peligro [*vid. supra*, 2.3.4.4., pp. 384-385]. Para entonces su fama ha crecido enormemente y no sólo en su región sino en todo el país y en el extranjero. Sin

embargo, la historia se repetirá varias veces: Çakırcalı vuelve a la montaña y es amnistiado en 1907. El 24 de julio de 1908, aunque aún seguía dentro de la legalidad, participa en la ceremonia de indulto de algunas otras partidas organizada tras la proclamación de la II *Meşrutiyet*. Pero a comienzos del año siguiente la enorme presión popular y de determinados miembros de las fuerzas de seguridad vuelve a convertirle en un proscrito. De nuevo se ofrece una alta recompensa por su cabeza y es perseguido con saña por gendarmes y partidas enemigas. Después de una sucesión de actos arriesgados y la extorsión y secuestro de varios notables de la zona, el Estado responde con una serie de medidas radicales entre las que está el exilio o la prisión para muchos de sus familiares y supuestos colaboradores. Los gendarmes recorren la región torturando a los campesinos en un intento por recabar información sobre Çakırcalı pero sin ningún resultado positivo: la gente del pueblo no le delata. El 21 de septiembre de 1910 se proclama la ley marcial en la provincia y el gobierno invierte una partida importante de dinero en intentar mejorar la seguridad. Se construyen puestos de gendarmería en los pasos más importantes y se forma un nuevo cuerpo militar secreto compuesto por circasianos para perseguir al famoso bandolero (tan secreto y tan “auténtico” que poco después algunos de ellos serán detenidos por presuntos bandoleros). Los abusos contra la población local turcomana aumentan de tal manera que las protestas empiezan a llegar a la capital y los notables locales se ven obligados a despedir a los cuerpos de albaneses y circasianos. Por fin, la noche del 17 al 18 de noviembre de 1911 la partida de Çakırcalı es rodeada en las montañas y, aunque parte de ella logra escapar, su jefe morirá en la lucha [Yetkin, S.: 108-173].

Aunque gran parte de la historia de Çakırcalı y sus antecedentes familiares no coincidan precisamente con los de Memed *el Flaco*, sí es verdad que muchas de sus

correrías y, sobre todo, la actitud que el pueblo mostró hacia él así como la inmensa cantidad de relatos y baladas que se compusieron en su honor encajan de una manera tal con lo que se nos describe en la novela que resulta difícil pensar que sean meras coincidencias casuales (mucho más en una persona como Yaşar Kemal tan bien documentada sobre el *efe*). Muchas de las anécdotas de la tetralogía y gran parte de lo que piensan o dicen algunos personajes están enormemente influidos por el recuerdo que aún se conserva de Çakırcalı Mehmet Efe, a pesar de la diferente ubicación y época en que el autor sitúa su relato. Esto se debe a que Çakırcalı ha sido y será siendo durante mucho tiempo aún la versión más moderna de la quintaesencia del bandolerismo social en Turquía. De ahí que *İnce Memed* beba en su vida y en su leyenda.

2.3.7.2. Los que lucharon en la Guerra de Liberación

A lo largo de la historia se han producido algunos casos en que el bandolerismo existente se ha incorporado a algún movimiento de tipo revolucionario. Esto es habitual cuando hay una repentina y creciente movilización social que rompe con la anterior indiferencia que era el caldo de cultivo de los bandoleros y está motivada frecuentemente por la introducción de elementos extraños al sistema, como puede ser una invasión extranjera. En esta situación, los bandoleros se reintegran a la sociedad poniéndose al frente de los sublevados, aportando sus dotes de mando y su experiencia. El bandolero participa en la revolución en tanto en cuanto los objetivos de ésta son los mismos que los de su gente, y se aleja de ella cuando considera que ya han sido conseguidos esos fines o bien sigue su guerra particular si piensa que la revolución los ha traicionado [Morreres: 91-92]. Así pues, durante los años en que se desarrolla la contienda, el bandolerismo prácticamente desaparece, para volver a renacer, a menudo con mayor virulencia que antes, al concluir. De ahí, por ejemplo, que en la

guerra de Independencia española (1808-1812) se produjera un eclipse del bandolerismo, el cual no volvería a aflorar hasta el momento en que los franceses cruzaron de vuelta los Pirineos [Quirós/Ardila: 89]. Dentro de esta especial situación es donde debemos enmarcar intervenciones en principio tan lejanas como las de Juan Martín Díaz *el Empecinado* o Pancho Villa.

Juan Martín Díez, *el Empecinado*, se unió muy pronto a las fuerzas que combatían contra Napoleón en la península, colaborando con su enorme experiencia en la guerra de guerrillas¹⁹⁶. Así logró también volver a formar parte de la sociedad de la que antes se había marginado. Al acabar el conflicto recibió el grado de general de manos Fernando VII, prueba de que sus servicios habían sido verdaderamente relevantes. Pero no supo adaptarse a la vida tranquila que su nuevo rango le podría haber proporcionado y pronto se revolvió contra los “olvidos” del rey levantándose en armas contra él, por lo que sería apresado y ejecutado de manera humillante, como el antiguo proscrito que fue. Un caso similar, al menos en sus comienzos, fue el de Jaime

¹⁹⁶ Las guerrillas se formaron de dos modos distintos: bien con los restos del ejército regular derrotado, a los que se incorporaban algunos campesinos (y que eran mandados por antiguos oficiales); bien con elementos fundamentalmente civiles, a los que tal vez se unía algún desertor (a las órdenes de civiles y reacias a aceptar la disciplina militar). Estas segundas serían las que más a menudo acabaron siendo dirigidas por antiguos bandoleros, movidos a veces por el patriotismo pero asimismo por codicia y deseos de poder. Aunque su actuación fue decisiva para el desarrollo de la guerra también ocasionaron continuos problemas dada su autonomía y su estilo de vida. La Junta Central tomó una serie de medidas para intentar encuadrarlas bajo la autoridad del gobierno y subordinarlas al ejército regular pero con pocos resultados. Ni siquiera se pudo controlar de manera eficaz a las partidas que, aprovechando la lucha, asaltaron a sus propios compatriotas, pues su apoyo en el esfuerzo general era demasiado importante como para prescindir de ellas [López-Cordón: 13-14].

Alfonso, conocido como Jaime *el Barbudo* (1783-1824) [Hernández Girbal, I: 20; 137-146]. Formaba parte de una banda de salteadores de caminos que se unió a la causa patriótica en 1808 y, al final de la guerra, logró que un juicio sobreseyera sus actos criminales. Poco después se estableció en su pueblo como un ciudadano más. Pero en 1815 volvió a echarse al monte, aunque esta vez actuando como un “bandolero social”. Cinco años después se hizo liberal y solicitó el indulto para él y sus hombres con la excusa de “jamás haber robado a un pobre”. Más tarde cambió de bando y, tras la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis, se ofreció de nuevo para defender a la patria (del lado conservador). Sus antiguos correligionarios no le perdonarían nunca esta transformación; de ahí que acabara ejecutado en 1824. A pesar de sus bandazos políticos (no tan extraños en esa época, por cierto), logró que la gente sintiera hacia él admiración y cariño, lo cual influyó en el relato posterior de su vida [López-Cordón: 17]. El famoso general Zumalacárregui empezó igualmente de manera similar. Sirvió en sus años jóvenes en la partida de Jauregui *el Pastor* y, después de participar en la guerra de Independencia, siguió la carrera militar de forma regular y sin tropiezo ninguno hasta que decidió ponerse en contra de los “cristinos” convirtiéndose en el militar carlista de mayor prestigio [López-Cordón: 19]. Pero en las luchas carlistas no sólo acabaron participando algunos altos oficiales como Zumalacárregui. El francés Charles Didier contaba en 1837 en la *Revue de Paris* que en la época de la primera de esas guerras muchos bandoleros aprovecharon para asimilarse a grupos de uno u otro bando, lo mismo que se habían integrado en las fuerzas españolas durante el conflicto contra los franceses [Bennassar: 26]. Y el botanista ginebrino Edmond Bissier escribió en ese mismo año que bastantes bandoleros andaluces acabaron juntándose con los partisanos carlistas que recorrían La Mancha [Bennassar: 26].

Otro caso paradigmático de proscritos que se unen a una lucha de carácter más general que ellos creen “justa” es el de Pancho Villa [vid. Anexos, 5.2.: foto 061]. Villa era un bandolero que operaba en el noroeste de México a quien Francisco Madero convenció para que se incorporara a la revolución en marcha. Se convirtió así en un valioso general que consiguió las más importantes victorias para la causa y que llegó incluso a planear una invasión de los Estados Unidos. El presidente le recompensó por sus servicios y, tras el fin de una revolución que había pretendido devolver las tierras a los desheredados, se transformó paradójicamente en un poderoso hacendado. Por el contrario, el otro famoso líder de la revolución mexicana, Emiliano Zapata, permaneció siempre íntimamente ligado a la causa campesina y luchó por la instauración de la Reforma Agraria hasta su muerte a traición en 1919 [Morreres: 91-92].

Así pues, las guerras hacen que muchos aventureros y maleantes se agrupen con los guerrilleros y acaben convertidos en líderes revolucionarios; pero a menudo el verdadero deseo de estos bandidos no es la lucha por unos ideales comunes sino aprovechar las circunstancias para robar y saquear a su antojo¹⁹⁷. Otras veces se trata de individuos marginales de origen rural que acaban en la guerra por coerción o por la promesa de botín, o por ambas cosas a la vez. Son gentes ocupadas en sacar el mayor beneficio potencial, lo que provoca que a menudo cambien de lado [Chumbita: 85]. Ésa

¹⁹⁷ De la misma manera que en España ocurrieron continuamente casos de abusos por parte de las guerrillas formadas por antiguos bandoleros, muchos de los bandidos que operaban en México en las primeras décadas del siglo XIX se mostraron más interesados en la oportunidad de pillaje que les brindaba el conflicto que en la ideología o el patriotismo [ARCHER, Christon I. (1982): “Banditry and Revolution in New Spain, 1790-1821”), en *Biblioteca Americana*, vol. I, nº 2, noviembre de 1982; cit. Chumbita: 85].

es también la razón por la que muchos de ellos deciden permanecer en el monte cuando acaba la contienda: no les gusta la vida laboriosa ni honrada y prefieren continuar sus aventuras. Otros lo intentan con esfuerzo, pero su carácter no se doblega de manera natural y les cuesta volver a convertirse en personas anónimas. Por eso cometen con enorme facilidad un nuevo acto que les obliga a proscribirse, mientras creen estar reparando alguna injusticia. A veces también son provocados por los caciques y señores locales. Y cuando el jefe de una partida vuelve no le resulta difícil reunir de nuevo a gran parte de sus antiguos hombres. De ahí que, muy a menudo, tras una guerra, el bandolerismo aumente en número considerablemente. Tanto *el Empecinado* como Jaime *el Barbudo* son dos ejemplos claros de antiguos bandoleros reincorporados a la sociedad tras la guerra que no supieron o no pudieron adaptarse a ésta. Evidentemente la causa fundamental fue las numerosas dificultades de todo tipo que España atravesaba en esos momentos. Se calcula que de los 35.000 ó 45.000 fuera de la ley integrados en las guerrillas durante el conflicto napoleónico muy pocos obtuvieron el reconocimiento de sus hazañas pudiendo así entrar a formar parte de la oficialidad del ejército regular. La mayoría volvieron a sus antiguas tierras y oficios, pero también hubo un alto porcentaje que retornó al monte [López-Cordón: 18]. Sin embargo, como ya hemos visto, algunos bandoleros dejarán las armas con la llegada de la paz y serán indultados. Finalmente, la enorme inestabilidad y el reclutamiento masivo que suponen este tipo de conflictos provoca asimismo que, a su término, algunos campesinos que se incorporaron a la guerra como soldados acaben en el ejército regular o convertidos en bandoleros. Durante la lucha aprendieron a utilizar armas nuevas, disciplina y ciertas nociones de estrategia militar [Soler: 263] y saben que su vuelta al hogar sólo les llevará a su antigua vida de pobres sin esperanza de mejorar su posición económico-social.

Por lo que respecta al caso concreto de Turquía, al finalizar la I Guerra Mundial, con una derrota y un armisticio humillantes para los otomanos, y al producirse la ocupación de grandes zonas del país por parte de diferentes Potencias extranjeras (algunas de las cuales, como Grecia, no habían tenido siquiera una participación reseñable en el conflicto), la población comenzó pronto a sentir el peso del poder aliado en aspectos tan básicos como, por ejemplo, el suministro de víveres. Con toda la maquinaria del estado inutilizada o en manos de los extranjeros y las minorías, con los restos del ejército en vías de desmovilización y con el gobierno del sultán “secuestrado” por las Potencias, la gente se vio desamparada y perdida. Pero, en ausencia de una autoridad que dirigiera la defensa, la sociedad por sí sola se ocupó de organizar las fuerzas y plantar cara ante los invasores. Pronto comenzaron los movimientos de resistencia en diferentes zonas de Anatolia con la intención de ayudar a la población civil e impedir el cómodo establecimiento de las fuerzas ocupantes; sin embargo, en un principio no tenían ninguna conexión entre sí. De ahí que los primeros grupos que se formaron fueran de lo más variopinto: fracciones del ejército regular, desertores, campesinos maltratados, terratenientes que veían sus posesiones en peligro, artesanos, comerciantes, hombres de religión, ciertas tribus nómadas, antiguos miembros del ahora desperdigado y perseguido Comité para la Unión y el Progreso (CUP) [*vid. supra*, 1.3.2., pp. 69-70; *vid. Anexos*, 5.2.: fotos 062a, 062b y 062c] así como de otros partidos políticos, algunas minorías musulmanas y muchos bandoleros y bandidos [Shaw/ Shaw: 341]. Muchos de los militantes del CUP seguían desarrollando una política activa a pesar de las circunstancias y se manifestaban en contra del gobierno del sultán. Algunos de ellos habían organizado depósitos de armas y municiones y estaban ayudando a formar grupos de guerrilleros desde noviembre de 1918, cuando ya parecía evidente que la guerra iba a perderse. De hecho, el propio gobierno había tomado ciertas medidas de

urgencia en ese sentido en 1915, cuando se temió que las tropas de desembarco de Galípoli pudieran llegar a tomar Estambul, con lo que muchos de los planes posteriores se limitaron a seguir esos dictados [Veiga: 439-440]. Algunos de los bandoleros que se unieron a la causa por la independencia lo hicieron en estos primeros momentos de la lucha. Otros llegarían más adelante, cuando todo estaba ya subordinado a las fuerzas nacionalistas y dirigido por Mustafa Kemal y sus hombres de confianza. Pero en cualquiera de los dos casos su apoyo resultó a menudo crucial, tal vez no en las grandes batallas pero sí en el día a día del conflicto. Ellos conocían el terreno por el que se movían con una precisión de la que los demás carecían, controlaban sin problemas los métodos de la guerrilla y sabían sobrevivir en circunstancias adversas durante mucho tiempo. A veces se les encomendaron sólo labores de enlace; pero, por regla general, se aprovecharon sus dotes de mando y muchos acabaron convertidos en oficiales [Avcı: 147]. Y su fama arrastró también a otros muchos a unirse a la lucha¹⁹⁸. Pero, al ser hombres poco amigos de la disciplina militar, plantearon diversos conflictos al Alto Mando. Ésta es una de las causas que hace que algunos historiadores dividan la guerra de Liberación en dos etapas fundamentales: la que llega hasta la batalla de Sakarya (que duró del 23 de agosto al 13 de septiembre de 1921) y la posterior. El primer período está caracterizado por una guerra de guerrillas protagonizada por elementos de todo tipo que luchan contra los ocupantes y que defendía un ideal nacionalista común aunque con muchas diferencias. Es en este momento cuando muchos bandoleros lideran partidas de irregulares que inician los combates o apoyan a los cuerpos del ejército. Pero en 1920 el poder central que dirigía la guerra desde Ankara decide que es el momento de controlar

¹⁹⁸ Uno de los *efe* más famosos, Ali *el Nómada*, lo explicaba así: “Avancemos, que el pueblo vendrá detrás de nosotros” [cit. en Avcı: 146].

o deshacerse de los indisciplinados. Los guerrilleros son obligados a ingresar en el ejército regular y aceptar las órdenes. Parece ser que el gobierno nacionalista pretendía también así poner de su parte a los notables locales más indecisos cuyo apoyo a la causa era fundamental para el abastecimiento y que estaban altamente descontentos con las actuaciones de los grupos de descontrolados (que habían aprovechado la situación bélica para, de paso, ajustar algunas cuentas). Esta medida resultó en un principio bastante desfavorable para Ankara: sin el acoso de las partidas guerrilleras, las fuerzas griegas vieron el campo libre para continuar su avance por la meseta central de Anatolia y, aunque recibieron graves reveses en las dos batallas de İnönü (enero y marzo de 1921 respectivamente), aún se vieron capaces de proseguir hasta casi las puertas de la ciudad. Gracias a la victoria de Sakarya los turcos pudieron recuperarse y Mustafa Kemal logró una fama y un poder ilimitados que le permitieron, *a posteriori*, transformarse en el hombre fuerte de la nueva República [Tunçay, A: 69-74].

También en la guerra de Independencia española hubo una serie de intentos por controlar a las guerrillas, pero la situación fue desde el principio muy diferente. Para comenzar, la mayoría de los guerrilleros y bandoleros españoles que participaron en el conflicto no hicieron su aparición hasta finales del año 1808 o principios de 1809; es decir, a pesar de la idea que se tiene comúnmente, en los primeros meses de la guerra pocos hombres se echaron al monte para defender a la patria y las partidas bandoleras existentes atacaban por igual a españoles y franceses. Es sólo tras la victoria de Bailén y la consecuente escalada de la guerra, al decidir el emperador dirigirla personalmente, cuando los españoles son conscientes de que una lucha en campo abierto nunca les sería favorable. Entonces se producen un gran número de deserciones del ejército y muchos se organizan en cuadrillas a las que se acaban uniendo asimismo experimentados

contrabandistas y bandoleros. Es en ese momento cuando la Junta Central y algunas otras locales deciden dictar una serie de normativas para someter la lucha guerrillera a la disciplina del ejército regular, aunque, todo hay que decirlo, no lograron grandes resultados. La primera ley será el *Reglamento de Partidas y Cuadrillas* (28 de diciembre de 1808) proclamada por la Junta Central, a la sazón en Sevilla. Con ella se pretende que el aumento de grupos de irregulares, generalmente dirigidos por ex-combatientes, no conlleve una disminución de los efectivos del ejército. La Junta Superior del Principado de Cataluña otorga poco después un *Reglamento* para los somatenes (20 de febrero de 1809) con intención de institucionalizarlos (lo mismo que procuraba la ley anterior). Finalmente, la Junta Central de nuevo publicaba la *Instrucción para el Corso Terrestre* (17 de abril de 1809) que establecía el nuevo tipo de combatiente y de guerra: a partir de entonces, cualquier español que luche contra los ocupantes franceses será considerado un combatiente, aunque no lleve uniforme de soldado. Esto implicaba la inclusión de los bandoleros e irregulares en el ejército español. Asimismo, se intentaba regular las relaciones con estas fuerzas y se las supeditaba a los comandantes militares y a las autoridades locales antifrancesas. Esta normativa fue la culminación del proceso comenzado por el primer *Reglamento* [Artola: 199-201] pero, como ya hemos dicho, no funcionó tan efectivamente como la turca.

* * *

Dentro de los bandoleros históricos de los que nos habla Yaşar Kemal, nos encontramos con algunos que participaron en la guerra de Liberación en tanto que guerrilleros o tropas irregulares, algunos incluso como soldados regulares al final de la contienda. De ellos nos hablan Murtaza agá y Bayramoğlu [III, 16, pp. 286-288] así como el profesor Zeki Nejad [IV, 9, pp. 206-207 y IV, 12, p. 280], que luchó con

algunos de ellos contra el enemigo en diversos frentes. Son *el Serpiente Negra*, Süleyman *el Kurdo*, Gizik Duran, *el Guapo*, *el Herrero* y Ali *el Nómada*. También se engloban aquí, claro está, los personajes de la novela Rüstem *el Kurdo* y el propio Bayramoğlu.

De Süleyman *el Kurdo* nos dicen que era un auténtico bandolero (es decir, un hombre generoso que ayudaba a los necesitados). Estaba casado con la hermana del *Serpiente Negra* y él fue quien convenció a su cuñado (más valiente, inteligente y audaz pero algo atolondrado) para ir a luchar contra los franceses. Süleyman *el Kurdo* logró derrotar a todo un ejército [III, 16, p. 286], mientras que *el Serpiente Negra* moriría con honor combatiendo junto a Zeki Nejad en el frente de Antep. El profesor dice de él que era un hombre inteligente y sagaz que apenas sabía leer, pero que mostraba tener más educación que mucha gente instruida de Estambul. También apunta que era un buen bandolero que robaba a los ricos para dárselo a los pobres [IV, 12, p. 280]. El verdadero nombre del *Serpiente Negra* [Karayılan] era Mehmet (1888-1920). Nació en una pequeña aldea pero su familia era relativamente pudiente por lo que pudo aprender a leer y escribir y recibió algunas clases de Corán (los rudimentos de la educación básica en aquella época). El apodo lo heredó de su padre, que fue asesinado en una incursión de bandoleros armenios en su pueblo cuando el hijo tenía unos 16 años. Parece ser que ejerció de imán en varias aldeas o, cuando menos, dirigía de vez en cuando la oración de los viernes, por lo que también se le conocía con el sobrenombre de “*molla Mehmet*”. Al estallar la I Guerra Mundial se alistó como voluntario y luchó en el frente ruso a las órdenes de Kazım Karabekir. Allí lograría el grado de sargento pero fue herido y acabó el conflicto en el hospital de Malatya. Tras volver a su pueblo, se convierte en una especie de “alcalde” y se dedica entre otras cosas a mantener el orden público. En el

desarrollo de estas funciones, captura y ajusticia al bandolero Bozan Ağa y colabora en la dispersión de su partida. Cuando comienza la guerra de Liberación, se une a la lucha al estallar los combates para reconquistar la ciudad de Antep, que había sido ocupada por las tropas francesas. Él y su grupo (unos ochenta voluntarios que provenían de las tribus de la zona) actuarán primero como tropas irregulares y poco después se unirán al ejército nacional. Murió en un enfrentamiento con los franceses cerca de la ciudad¹⁹⁹. *El Serpiente Negra* es glorificado como uno de los héroes que ayudaron a liberar Antep del enemigo y sobre él se han escrito multitud de folletos y libros laudatorios en los que se cuenta más o menos la misma historia en versiones diferentes y en los que resulta difícil saber hasta qué punto los datos son verídicos. Recientemente, incluso, han producido una serie para el canal ATV de la televisión basada en sus hazañas. Es, pues, todo un ídolo nacional salido del pueblo para defenderlo del enemigo, al mejor estilo de Agustina de Aragón. El mismísimo Nâzım Hikmet le dedicaría un poema en el que relata en forma de epopeya la caída de Turquía bajo la ocupación extranjera tras el final de la I Guerra Mundial, la colaboración de muchos notables con las Potencias y la recuperación del país gracias a héroes desinteresados como *Karayılan*²⁰⁰. Pero en ninguna de sus biografías se comenta que fuera bandolero. Sin embargo, Yaşar Kemal parece tenerlo muy claro en *İnce Memed*. ¿Tal vez el hecho de que ayudara a atrapar

¹⁹⁹ *Şehitlerimiz ve Gazilerimizin Anısına* [en línea]. Página web de la ciudad de Gaziantep [última consulta: 09/10/2006]. Disponible en la web: [http://www.antep.gen.tr/kategori_haber.php?Kahramanmaraş'a Giriş Noktası](http://www.antep.gen.tr/kategori_haber.php?Kahramanmaraş'a%20Giriş%20Noktası) [en línea], [última consulta: 09/10/2006]. Disponible en la web: <http://www.marasili.com/icerik02.asp?>

²⁰⁰ El poema se titula *Karayılan Hikayesi, Antep Destanı* [Historia de Karayılan, una gesta de Antep].

bandoleros haya propiciado el error, al ser generalmente miembros de ex-partidas los que ayudaban a las fuerzas de seguridad? ¿O acaso lo fue de verdad en algún momento de su vida pero la acumulación de alabanzas tras su valiente muerte y su transformación en un “mártir por la patria” ha venido a ocultar, quizás incluso de forma consciente, ese episodio? En realidad, Yaşar Kemal no es el único que lo trata de tal. Algunos investigadores del folclore del país insisten también en que *el Serpiente Negra* era un bandolero al mando de una importante partida antes de convertirse en el rebelde contra los franceses popularizado hoy en día [Avcı: 83; Bayrak, 1985: 185]. Pero de la misma manera sería fácilmente comprensible que los relatos populares hubieran querido ver en este campeón un pasado de bandolero generoso con el que aderezar de una manera romántica su vida antes de la guerra de Liberación. Sin embargo, hay otra posible explicación que resulta más convincente. A lo largo de la historia, en el Imperio Otomano primero y bajo la República después, el calificativo de “bandolero” no sólo ha sido usado para los que se dedicaban a ese oficio: también se ha tendido a identificar a los bandoleros con los rebeldes de todo tipo, tanto por parte del estado establecido y las fuerzas de seguridad como por aquéllos que eran sus principales apoyos. Así, un bandolero podía ser tanto una persona que se había echado al monte por algún tipo de agravio personal como el típico líder de una revuelta de cualquier signo [*vid. supra*, 2.3.4.2.8., pp. 345-349] y con este calificativo pasaban a los informes oficiales y a las leyendas. Es probable, pues, que los folcloristas (y Yaşar Kemal con ellos) se sientan influidos por este uso de la palabra en el caso de *Karayılan* y al llamarle “bandolero” en realidad lo que quieran indicar es que fue un rebelde que luchó contra el ocupante extranjero con justicia.

El profesor Zeki Nejad dice haber luchado también junto a Gizik Duran en el

frente de Haçın y explica que gracias a él no sufrieron muchas bajas [IV, 9, p. 206]. Bayramoğlu comenta que, aunque Gizik era un hombre muy inteligente, acabó siendo víctima de su propia astucia. Explica que si todavía estuviera vivo seguramente se habría convertido en señor de muchas fincas y, a su lado, el poder de Arif Saim bey quedaría en nada [III, 16, 286-288]. El auténtico Gizik Duran nació en 1897 y fue un pobre campesino analfabeto (como Bayramoğlu, el personaje de la tetralogía a quien Arif Saim bey tiene que leer los eslóganes que hay escritos en las pancartas que le reciben al llegar a la ciudad porque él no puede hacerlo [IV, 19, p. 482]; y como el mismo Memed *el Flaco*, que no podrá escribir ni siquiera su nombre hasta que Zeki Nejad le enseñe [IV, 12, p. 295], algo de lo que luego se sentirá enormemente orgulloso [IV, 16, p. 401])²⁰¹. Durante la I Guerra Mundial desertó y se convirtió en bandolero. Se acogió a una amnistía concedida tras el armisticio de Mudros (31 de octubre de 1918) y bajó de la montaña para volver a instalarse en su pueblo. Pero las denuncias de los que había maltratado en su época de proscrito le llevaron a ser encarcelado en la prisión de

²⁰¹ Yaşar Kemal explica que antes del cambio de alfabeto bajo la República (en 1928) tal vez sólo el cinco por ciento de la población del país podía leer y escribir. En su pueblo, en concreto, ni siquiera el imán conocía los rudimentos de las letras y hasta que su amigo Mehmet Şahin no comenzó a ir al colegio no hubo nadie que pudiera leer [Yaşar Kemal/ Bosquet: 36 y 108]. Por tanto, es lógico que la mayoría de los bandoleros fueran analfabetos [Avcı: 171]. Las nuevas letras (que facilitaban la escritura al amoldarse mejor a la fonética turca) y la inmensa labor desarrollada por la República ayudaron a rebajar en poco tiempo ese enorme porcentaje, aunque desgraciadamente el analfabetismo no ha sido todavía desterrado por completo del país. En 1948 Mahmut Makal escribía que en la aldea de Nurgöz, donde él enseñaba, sólo algunos hombres adultos podían leer malamente porque les habían enseñado durante el servicio militar [Makal: 53 y 73] y ésa continuó siendo la norma durante mucho tiempo (con lo que la erradicación del analfabetismo entre la población femenina rural resultó mucho más difícil aún).

Adana. Allí está aún cuando los franceses invaden esa zona del país. Éstos, deseosos de encontrar personas afectas a su causa, intentan convencerle de que se una a su bando. Gizik Duran les resultaba interesante porque conocía perfectamente la zona y pensaban que, al haber sido desertor, no tendría muchos sentimientos patrióticos. A cambio de la libertad y su compromiso de trabajar a su favor, le ofrecieron armas y dinero. Gizik Duran aceptó y volvió a su pueblo (tal vez a esto se refiera Bayramoğlu cuando comenta que era muy astuto: claramente Gizik Duran no tenía intención de cumplir su palabra con los franceses; pero, por de pronto, había logrado ya salir de la cárcel y tener algo de dinero. Por el contrario, Bayramoğlu explicará que él se negó a aceptar trabajar para los franceses cuando Arif Saim bey, que por entonces colaboraba con ellos, se lo propuso [III, 16, p. 286]). Cuando un grupo de gendarmes armenios le presiona para actuar de su parte, Gizik Duran se rebela contra ellos, mata al grupo y huye a las montañas de Kozan acompañado de algunos hombres. Pronto su partida crecerá al unírsele afrentados y perseguidos de todo tipo. Por esas mismas fechas, tras los numerosos ataques de las fuerzas armenias (instruidas y armadas por los franceses) a la población turca, las fuerzas nacionalistas habían decidido instituir en la ciudad de Develi el Cuartel General de la comandancia de la provincia de Cilicia para ayudar a la defensa de la población civil. Poco después Gizik Duran es tanteado discretamente por un oficial nacionalista y finalmente decide abandonar el bandolerismo y trabajar para Ankara. A principios de 1920 se integra junto con sus compañeros de armas en el ejército regular y participará en varias batallas. Tras la liberación de Sayıbeyli, queda a cargo de la comandancia de la gendarmería de ese lugar pero, con la proclamación de la República, volverá a su vida de campesino (toda la historia de Gizik Duran a lo largo del conflicto y su regreso a la vida civil como un ciudadano normal es muy similar a la del propio Bayramoğlu: alguien que podía haber llegado muy alto al terminarse la guerra dada su posición y

contactos se limita, sin embargo, a retornar a su antigua y humilde vida [III, 16, p. 279 y pp. 286-287]). Pasado un tiempo, de nuevo vuelve a tener desavenencias con sus vecinos y mata a uno en una pelea, por lo que se ve obligado a echarse otra vez al monte (nuevamente el tema de los bandoleros que se ven forzados a volver sin remedio al oficio [vid. *supra*, 2.3.4.2.4., pp. 313-315]). En junio de 1929 será muerto por un pelotón de gendarmes al mando del cabo Osman Yazar, al que habían encargado su detención [Kılıç: 366-377].

Por lo que respecta al *Guapo*, *el Herrero* y *Ali el Nómada*, todos ellos combatieron en el frente griego [IV, 9, pp. 206-207], lejos de la región donde transcurre la novela. Mehmet Efe *el Herrero* [Demirci] y Ali *el Nómada* [Yörükcü] son figuras históricas reales que el propio Mustafa Kemal cita en su *Nutuk*²⁰² [Atatürk: 429-430]. Ambos eran bandoleros en la zona de Aydın antes de la guerra. El primero formó parte del grupo de patriotas que intentaron organizar en 1919 la defensa armada contra los griegos tras la ocupación de Esmirna. Cuando se produjo la invasión de los griegos desde la población costera de Ayvalık hacia el norte, el grueso de las tropas

²⁰² Largo discurso de Mustafa Kemal, después compilado en un libro, que leyó durante varios días en el primer congreso del *Cumhuriyet Halk Fırkası* (el futuro CHP) celebrado tras la proclamación de la República, en 1927. El *Nutuk* son la guerra de Liberación y los años inmediatamente posteriores contados desde el punto de vista del poder, de ahí que empiece con el desembarco de Atatürk en Samsun (19/05/1919) y no mencione gran cosa acerca de los movimientos guerrilleros previos. También es una larga explicación y, sobre todo, una justificación de lo que se hizo. Parece ser que la idea de Mustafa Kemal era llegar hasta el presente. Pero su mal estado físico no le permitió hacer más que un esbozo de los últimos años (de 1922 en adelante). En cualquier caso, el *Nutuk* es un documento militar, político y diplomático fundamental para la historia de Turquía [Koçak: 105-106].

nacionalistas estaba todavía en Ankara. Pero Mehmet Efe tuvo el valor de ponerse al mando de las fuerzas que quedaban y gracias a él fue posible parar en parte el inicial avance griego [Shaw/ Shaw: 357; Bayrak, 1985: 331-332]. El propio comandante griego llegaría a decir “Si los *efe* no nos hubieran cortado el camino, Ankara no habría tenido tiempo siquiera de prepararse” [cit. en Avcı: 146]. Después estuvo al mando de las fuerzas nacionales en el frente de Aydın. Finalizada la guerra, volvió a su antigua profesión. Tras algunos fuertes choques con las autoridades, fue convencido para establecerse de nuevo como campesino en su pueblo y hoy en día es recordado como un héroe de la guerra [vid. Anexos, 5.2.: foto 063]. Ali *el Nómada* acababa de ser perdonado por el soberano otomano cuando llegaron los griegos; sin embargo, la escasa confianza en la inmunidad que le ofrecía ese perdón y su deseo por luchar contra los ocupantes le llevaron a proscribirse de nuevo y comprometerse en la lucha en esa región [Gönültaş]. Combatió junto al *Herrero* contra los ocupantes griegos [Bek: 809 y 831; Bayrak, 1985: 330-331] y fue amnistiado con posterioridad [vid. Anexos, 5.2.: foto 064].

Tanto el profesor Zeki como Murtaza agá [en III, 20, p. 395] explican que todos estos guerrilleros, bandoleros y muchos campesinos ayudaron con su lucha a construir el nuevo Estado mientras los señores se escondían o colaboraban con el enemigo²⁰³. Ellos fueron los verdaderos héroes de la guerra y no todos los que después se paseaban por ahí pavoneándose con sus medallas de oro al valor. La mayoría de los bandoleros que participaron en la guerra o murieron o se acogieron a una amnistía otorgada al

²⁰³ Ali *el Nómada* decía que “los notables engañaron al pueblo” con respecto a su actuación durante el comienzo de la ocupación [cit. en Avcı: 148].

finalizar el conflicto [*vid. supra*, 2.3.4.2.4., p. 317]. Pero ninguno de ellos se aprovechó de su situación ni solicitaron privilegios especiales sino que se convirtieron en ciudadanos normales y volvieron a su vida de campesinos. Por el contrario, los agás y beyes, que en ningún momento habían luchado contra el enemigo, se dedicaron a ocupar las zonas que los armenios habían dejado deshabitadas o a expropiar los campamentos de los nómadas o las tierras de los asentados hacía poco. Todo esto quedará bien reflejado en la historia del personaje de la tetralogía Bayramoğlu y su partida.

Bayramoğlu se echó al monte muy joven, con unos diecisiete años (tras haber asesinado al violador de su madre y hermanas mayores, puesto que, después de la muerte de su padre y de todos sus tíos en el ejército, la familia había quedado indefensa y nadie les protegía [IV, 21, pp. 535-541]), y se dedicó al bandolerismo durante catorce años (como Çakırcalı) sin querer acogerse a ninguna de las sucesivas amnistías que se promulgaron. Cuando comenzó la guerra, él y su partida lucharon contra los franceses en los Tauro y, finalizada ésta, acepta la amnistía otorgada y vuelve a su pueblo donde se hace de nuevo campesino, se construye un hogar, se casa y vive una vida miserable trabajando como jornalero en los arrozales [III, 16, pp. 279] hasta que es convencido hábilmente por los notables de la ciudad para ocuparse de matar a Memed [IV, 19, pp. 476 y 482]. El propio Bayramoğlu, hablando con Murtaza agá, dice que la razón de que volviera a la vida civil tras la guerra fue que, si hubiera seguido en las montañas, habría tenido que combatir contra los que poco antes habían sido sus compañeros de armas: no podía enfrentarse al poder de Mustafa Kemal después de haber luchado a su favor. Comenta también que los señores intentaron que aceptara tierras y propiedades pero tampoco lo hizo porque habría sido como seguir siendo bandolero [III, 16, pp. 286-287] (quizás porque él sabe muy bien que esas tierras que le ofrecen van a ser expropiadas a

otros y porque es consciente de que los señores están intentando convertirle en uno de los suyos, le están coaccionando para que nunca más vuelva a ponerse del lado del pueblo). Aunque esta honorable postura queda olvidada años después cuando, marcado por la pobreza y el desánimo, trata de volver a recuperar su prestigio: ya que parece imposible que la gente recuerde sus antiguas hazañas, al menos (parece pensar) nunca olvidarán al “hombre que fue capaz de acabar con Memed *el Flaco*”.

Su antiguo compañero de partida Rüstem *el Kurdo* explica que Bayramoğlu aconsejó a todos sus hombres al terminar la guerra de Liberación acogerse a la amnistía y volver a sus pueblos. Por eso él también dejó las armas y ahora trabaja como vendedor ambulante de jarabe de regaliz en el mercado de la ciudad. Su vida es totalmente mísera y, encima, tiene que soportar las burlas de la población cuando, en los desfiles de la fiesta de la República, se pone su antiguo uniforme de partisano y se cuelga del cuello una cinta roja a guisa de medalla (una medalla que nunca le dieron, a pesar de sus servicios a la patria). Rüstem se enfada mucho en esas situaciones porque ya nadie parece recordar que él luchó de verdad contra el enemigo y, sin embargo, alaban las presuntas heroicidades de unos cuantos notables cobardes o colaboracionistas. Esos señores son ahora ricos y poderosos mientras que él y Bayramoğlu no pasan de pobres [III, 16, p. 279-282]. Tanto Bayramoğlu como Rüstem *el Kurdo* parecen echar en cara a la gente que haya olvidado tan pronto cómo pusieron en peligro su vida por la patria y lamentan que no valoren sus sacrificios mientras que tan sólo recuerdan su época de bandoleros. Ambos estaban convencidos de que sus hazañas a favor del nuevo Estado siempre serían recordadas con cariño y su imagen popular quedaría para siempre impregnada con la aureola de los héroes [III, 16, p. 282]. Pero héroes sólo serán los que murieron, el resto será olvidado con el tiempo. Por su parte, la gente tampoco puede

comprender que dejaran una vida independiente y lucrativa para volver a ser unos miserables. Por eso el rumor popular insiste en que ambos acumularon enormes riquezas en su época de bandoleros, tesoros que ahora tienen escondidos para no provocar envidias pero que acabarán saliendo a la luz tarde o temprano [III, 16, p. 287]. Arif Saim bey llega incluso a decir que Bayramoğlu sólo participó en la guerra para lograr la fama (se refiere tal vez a una fama positiva dentro del nuevo estado en ciernes, diferente de la que podría conseguir como bandolero, más limitada a una zona y a unos niveles de población determinados); por eso ahora se lamenta del olvido de la población y parece dispuesto a colaborar en el prendimiento de Memed si, a cambio, logra por fin la según él merecida celebridad [IV, 19, p. 476]. Bayramoğlu sigue siendo un pobre campesino analfabeto a quien no servirá de nada su valentía cuando los señores decidan manejarle a su antojo. De ahí que caiga en la trampa que Arif Saim bey le tiende para que persiga a Memed. Llegado el momento decisivo, se dará cuenta de que si le mata el pueblo le recordará como el asesino de su ídolo, no como el buen bandolero y el patriota que fue; pero, si se retira, no sólo faltará a la palabra dada a los notables (y un genuino bandolero, como cualquier caballero que se precie, no puede hacer semejante cosa, por muy ruines y rastreros que sean los otros), sino que será tachado de cobarde por los campesinos, dirán que tuvo miedo de enfrentarse a Memed (y eso tampoco es algo que un hombre así pueda aceptar fácilmente). Así que la solución que se le ocurre para salir airoso de tal dilema es pasarse al bando de Memed y morir defendiéndole [IV, 21, pp. 523-524 y 555-562].

Por otra parte, al proclamarse la República, algunos bandoleros, tanto si habían participado en la guerra como si no, prefirieron permanecer en las montañas y continuar el oficio. Es probable que muchos de los que habían ayudado a las tropas de Mustafa

Kemal no se sintieran protegidos por el nuevo Estado ya que la situación distaba mucho todavía de ser muy diferente a la previa al conflicto (por ejemplo, la mayoría de los representantes del poder central eran aún los mismos de época otomana [*vid. supra*, 2.1.3.2., p. 124]). Otros simplemente preferirían continuar su anterior vida en la montaña, mucho más libre, que les proporcionaba una “profesión” más provechosa. O simplemente no pudieron adaptarse a las nuevas circunstancias. Tras acabar la ocupación francesa de Çukurova y empezar a reorganizarse la región, muchos señores se convirtieron en el sostén de partidas de bandoleros que actuaban en beneficio de las clases altas a cambio de dinero y protección frente a la gendarmería. Pero unos pocos bandoleros se negaron a aceptar las órdenes de ningún agá y se dedicaron a proteger a los pobres de los señores y de los demás bandidos. Aquí tenemos de nuevo a Gizik Duran, pero también a Reşit *el Kurdo* y Çödtelek [I, 15, pp. 239-240]. Y mientras que la memoria popular ha terminado olvidando a los que sirvieron a los beyes, por muy sanguinarios que fueran, los otros siguen siendo recordados por la gente con gran cariño.

Todos estos bandoleros que tomaron parte activa en la guerra de Liberación del lado de las tropas nacionales (tanto si murieron combatiendo junto a ellas como si entregaron las armas al finalizar la guerra o prefirieron volver a convertirse en proscritos) son en gran parte asimilables a los españoles que se enfrentaron a los franceses en España durante nuestra guerra de Independencia de los que se ha hablado antes.

2.3.8. Bandoleros legendarios en *Memed el Flaco*: Köroğlu

Pero, además de esta colección de bandoleros reales con la que Yaşar Kemal nos

adereza la novela (para, entre otras cosas, hacerla más verídica), tenemos también a un personaje legendario que representa para los turcos la imagen idealizada básica del bandolerismo generoso: *Köroğlu*. La leyenda de *Köroğlu* tiene innumerables versiones y ramificaciones no sólo en tierras de la actual Turquía sino también en Azerbayán, Turkmenistán, Armenia, Irán, etc. El relato básico nos habla de un héroe cuyo padre fue cegado por el bey al que servía como caballerizo por haber elegido para su cuadra un potro de aspecto débil (que luego se convertiría en *Kırat*, el extraordinario caballo del propio *Köroğlu*). Su hijo se rebeló contra el señor por este comportamiento injusto y cruel; después adoptó el apelativo de *Köroğlu* [el hijo del ciego], reunió a un grupo de bravos y se ocupó en atacar las caravanas que pasaban por los alrededores²⁰⁴. Pronto se haría famoso por robar a los ricos para ayudar a los más necesitados y por defender la justicia a favor de los pobres. La leyenda le dibuja como un guerrero atrevido y astuto, un aventurero noble y un honrado bandolero que pretende acabar con las injusticias del mundo. Algunos estudiosos creen que el verdadero *Köroğlu*, si es que existió, fue el jefe de un grupo *celali* que vivió en el siglo XVI en las cercanías de Bolu. Se conservan incluso ciertos documentos otomanos de la época que ordenan su captura y la de sus compañeros (pero podría tratarse simplemente de algún jefe de partida que hubiera adoptado ese famoso nombre). También parece que fue un famoso poeta (aunque no está muy claro si el guerrero y el bardo fueron dos personas distintas cuyas historias acabaron luego mezclándose o una sola). Tanto sus poemas como sus hazañas le convirtieron en un héroe del pueblo y colaboraron en la creación de miles de relatos sobre él [Boratav, P. N., 1942: 103-108; Gürsel, 2000: 69-72; Bayrak, 1985: 36-39;

²⁰⁴ La historia de la ceguera del padre y la venganza de su hijo contra el señor que actúa despóticamente parece proceder de la mitología sasánida [Boratav, P.N., 1942: 105-106].

Batur: 465-467]. Pero lo más probable es que fuera sólo un personaje mítico (o incluso varios diferentes que acabaron uniéndose bajo un mismo nombre genérico [*vid. supra*, 2.3.4.5., p. 389]) protagonista de muy diversas historias a quien, después, la literatura popular relacionó con retazos de la vida de ciertos cabecillas reales.

La historia legendaria de Köroğlu aparece varias veces en la novela [III, 18, p. 348; III, 22, p. 428; IV, 5, p. 104; etc.], pero tal vez el mejor momento sea cuando la cuenta el poeta-bandolero Ali *el Desarrapado* [I, 24, pp. 310-311]. Parece ser que Yaşar Kemal escuchó por primera vez las aventuras de Köroğlu de boca del famoso Âşık Rahmi cuando aún era muy pequeño; luego amplió el relato gracias a otros poetas populares, como Güdümen Ahmet, Gebelli Murtaza Emmi y Huzuri Baba, y a sus propias investigaciones en sus primeros años de folclorista [Gürsel, 2000: 75-76]. Es evidente que utilizó sus conocimientos sobre este personaje para dibujar a su propio bandolero honrado, Memed *el Flaco*. Aunque las diferencias entre el héroe épico del XVI y el del XX son obvias [Gürsel, 2000: 70], está claro que el escritor tomó como base las características del primero para crear una nueva leyenda que conectara con el público moderno.

2.3.9. Aspectos económicos del bandolerismo

Braudel explicaba ya que la gran propiedad de régimen señorial había encontrado su lugar idóneo para desarrollarse en las costas mediterráneas. Sus inmensas planicies entre la ribera del mar y las montañas estuvieron siempre en manos de ricos mayorazgos y se transmitieron sin desmembraciones hasta casi nuestros días. Esta situación y la dureza del campo son las que han ayudado a sostener en pie el antiguo orden y la fuerza de los ricos y ha imposibilitado el individualismo agrario durante

mucho tiempo. Pese a los inmensos rendimientos que las tierras llanas mediterráneas suponían para sus dueños, las masas de campesinos que se ocupaban de ganarlas al agua embalsada y trabajarlas vivían míseramente. A menudo los terratenientes ni siquiera habitaban en estas regiones y se limitaban a gobernar sus posesiones en la distancia mientras vivían en sus lujosas casas de la ciudad. Y se comportaban como verdaderos amos y señores con total impunidad: las planicies eran, pues, su feudo particular y allí nadie les podía controlar. [Braudel, I: 95-99]. Para Lorenzoni, otro de los problemas naturales y sociales que iban indefectiblemente unidos al latifundio era la abundancia de enfermedades endémicas, como la malaria o paludismo. Estas plagas desanimaban a los propietarios a vivir en sus predios y justificaban en parte el fuerte absentismo. También disuadían de la construcción de aldeas pequeñas y era uno de los principales motivos del intento de concentrar a los campesinos en núcleos grandes de población con lo que se les separaba aún más de las tierras y se aumentaba el desarraigo. La malaria atacaba, por último, la energía de los hombres para el trabajo y acortaba la vida del agricultor aumentando el índice de mortalidad (especialmente el infantil), con lo que el campo se quedaba casi vacío en los meses estivales, los más peligrosos²⁰⁵. Aunque Lorenzoni hablaba concretamente del problema siciliano, la situación por aquellas fechas en algunos pueblos andaluces, como La Carlota o La Luisiana, era bastante similar y lo mismo podría decirse de las llanuras de Çukurova. El mismo Braudel había comentado también este punto al hablar de la transformación para el cultivo de las grandes planicies mediterráneas. Según él, casi todas habían surgido de regiones que quedaban inundadas

²⁰⁵ “El latifundio y sus posibles transformaciones”, en el *Boletín Trimestral de Instituciones Económicas y Sociales del Instituto Internacional de Agricultura de Roma*, julio y agosto de 1923 [cit. en Quirós y Ardila, p. 78, nota 4].

en invierno y también a veces en verano (debido a las fuertes lluvias), con lo que, al llegar el calor, se convertían en epidémicas. Esto conllevaba una disminución del rendimiento, una alta mortalidad y un aumento de la demanda de mano de obra en esas épocas. Las planicies fueron ganadas para la agricultura a lo largo de los años con grandes esfuerzos y muchas vidas porque siempre se consideró que el trabajo merecía la pena pues sus tierras eran altamente fértiles; pero, si en algún momento el agua dejaba de ser drenada o los embalses se echaban a perder, las inundaciones volvían y, con ellas, también la malaria [Braudel, I: 78-82]. En la novela se habla de zonas extensas de Çukurova que se ven atacadas por la epidemia pues, aunque la malaria casi había desaparecido en épocas anteriores (debido a la lucha denodada contra las marismas), ha vuelto de forma virulenta al aumentar los propietarios las plantaciones de arroz en verano, para aprovechar así también esas fructíferas tierras en los meses en que ya han sido recogidas las otras cosechas. Es un ansia de lucro sin medida, sin parar mientes en las graves consecuencias que para la población más baja (que no cuenta con médicos ni quinina ni siquiera con simples mosquiteros con los que protegerse) puede tener la reaparición de la enfermedad [IV, 12, 299-316; IV, 15, 390-394]. Pero para ellos el futuro de esa masa extensa de campesinos y jornaleros no es algo preocupante: por muchos que mueran siempre quedarán muchos más a los que emplear en sus tierras, aunque haya que traerlos de las regiones limítrofes. Porque, a pesar de la pobreza y las enfermedades, una de las grandes cuestiones del país sigue siendo la alta natalidad.

Quirós y Ardila señalaron asimismo en su momento, al analizar las causas del bandolerismo andaluz, que el régimen latifundista conducía al bandolerismo en toda su complejidad. Los latifundios, originados no sólo por motivos históricos, sino debidos también al escaso fraccionamiento sufrido por las propiedades, regidas por el sistema

hereditario de mayorazgos, provocaban una situación social muy específica en la que no existían prácticamente clases medias y donde las grandes masas de agricultores que estaban desposeídas de la tierra y habían sido a menudo desarraigadas vivían junto a la aristocracia territorial observando su poder, su ociosidad y su riqueza y padeciendo mientras hambre e injusticia. Esta circunstancia favorecía también la condensación de población en grandes aglomeraciones municipales que dejaban enormes zonas casi desérticas con una población rural mínima aislada. Por regla general, los pobres oprimidos intentaban soportar sin más sus padecimientos. Otros se ponían del lado de los poderosos, confiando en que el servicio a sus intereses les reportara algún beneficio y sabiendo que, si se veían obligados por ellos a cometer algún delito, su impunidad les arroparía. Pero unos pocos acababan siempre rebelándose. Esta insurrección a menudo no era sólo contra el terrateniente sino también contra el Estado que permitía sus desmanes [Quirós/ Ardila: 78-87]. Por supuesto, la pésima situación económica por sí sola no era suficiente para empujar a los jóvenes a echarse al monte. Los mismos Quirós y Ardila hacían notar que en otras regiones españolas con una situación similar en lo que respecta a la sociedad y a la propiedad de la tierra, como podría ser Extremadura, el bandolerismo no era tan fuerte ni endémico como en el sur. Para ellos, aunque la gran propiedad territorial jugaba un papel decisivo en la conservación del bandolerismo (no puede haber bandolerismo en regiones donde la propiedad está repartida y se ha iniciado ya una evolución desde el modo agrícola arcaico a uno más moderno y desarrollado), éste necesitaba también de un clima social favorable y de causas locales más específicas. Sin embargo, a partir de aquí sus explicaciones empiezan a tener un carácter que nos hace recordar a los ilustrados de Carlos III [*vid. supra*, 2.3.3.4., pp. 227-228]. Apuntan a factores étnicos e históricos, a una supuesta “tradición andaluza de criminalidad” que en la actualidad no es de ninguna manera aceptable (a pesar de

apoyarse en una autoridad tan poco sospechosa de “racismo” como es el propio Blas Infante, creador del nacionalismo andaluz²⁰⁶). En realidad, el bandolerismo es un fenómeno en cuyas causas se mezclan todos los elementos que hemos visto con anterioridad y, a veces, otros totalmente distintos (como motivos más personales ligados al sentimiento de honor y honra familiares o comunitarios), pues depende sobre todo del carácter de algunos individuos que son incapaces de domeñarse ante la opresión y se niegan a aceptar las adversidades que sus vecinos soportan [Morreres: 88-90]. El abuso de poder de los caciques, la equivocada política de los gobiernos, los accidentes geográficos, las dificultades de la vida doméstica, los adolescentes rebeldes y belicosos, la pobreza, el carácter, la imaginación popular que convierte su vida en leyenda... [Hernández Girbal, I: 22-23]. Todo esto y mucho más es lo que origina el bandolerismo [vid. *supra*, 2.3.3.].

²⁰⁶ Blas Infante resuelve la cuestión de las causas del bandolerismo en una explicación incluida en su *Ideal andaluz* [Sevilla, 1915]. Para él era una de tantas manifestaciones del “flamenquismo local” y éste, a su vez, un producto de la presión política sufrida por el país [es decir, Andalucía. MJ Horta] desde la Reconquista, que acabó de raíz con el desarrollo positivo de los andaluces. Infante expone luego una curiosa etimología de la palabra “flamenco” por la cual vendría del árabe *felah mengu* [que él traduce por “campesino huido”] y que opina fue una expresión que se refería claramente a los moriscos sometidos tras la instauración del feudalismo europeo. Así la historia de Andalucía quedaría explicada como una lucha histórica de razas en la que una quedó sojuzgada y vencida. Para Infante Andalucía nunca habría dejado de ser al-Andalus aunque durante mucho tiempo tuvo que mantenerlo en secreto por ser algo extraño a Occidente. Las características andaluzas brotaron primero entonces de forma encubierta y luego en actuaciones más agresivas como las de los bandoleros o los anarquistas [cit. en Quirós/ Ardila: 230-234].

Hobsbawm mencionaba ya en el apartado de las motivaciones, dentro de la primera circunstancia que lleva a los muchachos a echarse al monte, la causa que, al igual que para la mayoría de los autores, suele ser la definitiva: la mala situación económica [*vid. supra*, 2.3.3.1., pp. 208 y ss.]. Los problemas económicos que se presentan en una sociedad rural arcaica y aislada, con métodos de cultivo tradicionales y poco evolucionados (reacia incluso a renovarlos por el amor que sienten los aldeanos a “mantener las costumbres”), donde la mayoría de las tierras no están en manos del campesinado (y, si lo están, son terrenos mínimos que apenas dan para sobrevivir) y donde los propietarios abusan de ellos sin medida tratándolos como a esclavos, son el motivo fundamental de la aparición de los bandoleros [*vid. supra*, 2.1.2.]. Pero el bandolerismo está ligado de otras muchas formas a la marcha de la economía, especialmente a la local, ya que las necesidades de los bandoleros y el comercio que generan con la venta de sus robos inciden de forma muy activa en el sistema general de la zona por donde se mueven [Hobsbawm, 1969/2000: 102]. Éste es un aspecto del bandolerismo que tiende a ser ignorado pero en el que vamos a detenernos porque es fundamental para comprender el fenómeno.

En primer lugar debemos considerar que los bandoleros, al igual que el resto de las personas, necesitan abastecerse de comida y ropa; a esto se añaden las monturas, armas y municiones, tan importantes en su oficio. Aunque en casos muy extremos, cuando la situación lo requiere o en partidas que actúan poco más o menos que como bandas de pastores, acostumbran a consumir lo mínimo y pueden llegar a sobrevivir con poca cosa, esto no es siempre lo habitual. Generalmente aprovechan sus atracos para avituallarse despojando a sus víctimas, aparte de los objetos de valor y el dinero que puedan llevar, de toda la ropa, armas y caballerías que se encuentren en buen estado y

puedan adecuarse a su estilo de vida. Ya hemos visto como algunos bandidos se han hecho famosos por desnudar a los viajeros (como Durdu *el Loco*, por ejemplo [I, 10, p. 119] o Ramo *el Gallo* [IV, 21, pp. 514-515]), aunque cuando se habla de ellos parece quedar claro que no lo hacen por necesidad. Pero es que incluso el propio Memed *el Flaco* aparece vestido en un momento dado con la ropa que él y Cabbar *el Largo* han robado a unos mercaderes [I, 24, p. 310]. Son sus primeros años en el “oficio” y durante esa temporada está asentado con su compañero de partida cerca del pueblo de Çiçekli, ejerciendo poco menos que de agá de la población (de lo cual inferimos que su situación económica no es precisamente mala). Y esto a pesar de que durante toda la tetralogía Yaşar Kemal parece querer insistir en que nuestro héroe sólo roba en caso de graves apuros. Pero lo cierto es que Memed no se muestra en este tema tan quisquilloso como lo será después el imán-bandolero Ferhat. Es verdad que muchas otras veces reciben provisiones y todo lo imprescindible de sus allegados en la montaña o en la llanura y resultaría inimaginable que alguien, aunque no lo fuera, pudiera negarse a abastecerles. Existen incluso palabras creadas a propósito para hablar de este apoyo de los campesinos de los alrededores: en la zona del Egeo de Turquía se denomina, por ejemplo, *zeybeklemek* [Gönültaş]. Parece ser que en la época en que Çakırcalı Mehmet Efe se echó al monte (último tercio del siglo XIX) era costumbre que, al formarse una nueva partida con hombres de prestigio, algún representante de la banda acudiera a los agás y notables de la zona para que éstos les “donaran” lo necesario para salir adelante los primeros meses (seguramente una especie de “impuesto revolucionario” que les libraría de ser atracados durante una temporada). Se dice que el mismo Çakırcalı recibió provisiones, armas, municiones y cincuenta monedas de oro cada señor de Ödemiş, Salıhlı y Alaşehir [Yetkin, S.: 87]. A menudo las ayudas por parte de los campesinos eran motivadas por el miedo que los bandoleros producían entre la población (no por el

sentimiento de amor, como se pretende en el tópico y se insiste en las novelas); pero los cuidados, alimentos y colaboración que precisan se convierten *a posteriori* en una forma de contribuir a su admiración e idealización, pues hace que el pueblo llano participe de alguna forma en la lucha común que se supone capitanean los bandoleros [Álvarez/García Moutón: 22]. Y lo peor que puede ocurrirle a un bandolero es quedar aislado de esta ayuda porque, entonces, se verá en la necesidad de robar a los que teóricamente le apoyan, con lo que, a la larga, será visto como un delincuente cualquiera y acabará siendo denunciado [Hobsbawm, 1959/1966: 32]. Sin embargo, lo más normal es que acaben acudiendo al comercio, bien legal bien ilegal, para equiparse de aquello que les falta.

Por otro lado, uno de los grandes atractivos del bandolerismo es que posibilita a los que lo practican a “salir de pobres” y les permite poseer un dinero inimaginable en otras circunstancias [Rosenzvaig: 11]. Pero, por lo general, son personas conscientes de sus altas probabilidades de tener un fin próximo, por lo que el dinero sólo resulta interesante si lo pueden usar o invertir a corto plazo [Rosenzvaig: 6]. Por eso tienen que gastar lo que roban o venderlo rápidamente. Su vida nómada, además, les impide llevar una gran cantidad de efectos consigo, entre otras cosas porque sería muy peligroso. A menudo pagan lo que toman (sobre todo si lo hacen en zonas o de personas afines) y, dado que su fama de generosos debe ser mantenida a toda costa si no quieren perder uno de los principales atributos por los que son queridos por el pueblo, estos pagos se hacen con magnificencia. Es también una forma delicada de comprar silencio y protección [vid. *supra*, 2.3.4.2.2., pp. 306-307]. Otros desembolsos importantes van a parar a guías, informantes, etc. Y otros se destinan a sobornos de miembros de las fuerzas de seguridad, del funcionariado civil, etc. Para todo ello deben contar con gran cantidad de

dinero que, por eso mismo, suele desaparecer con gran facilidad de sus manos. Sus atracos no están pues sólo destinados a beneficios propios directos sino que a menudo acaban engrosando las arcas de otros que en teoría poco o nada tienen que ver con este tipo de delincuencia. Çakırcalı decía que “la vida de un bandolero depende del dinero pues hay muchos lugares en los que tiene que darlo. Un bandolero debe repartir por todas partes el dinero que llega a sus manos si quiere proteger su vida” [cit. Yetkin, S.: 106].

Pero en todo este movimiento monetario el papel fundamental es el que desarrollan los intermediarios, protectores, revendedores, prestamistas, etc. Ellos son los que les informan de los cargamentos que transitan por los caminos, del lugar en el que están sus enemigos (como hace Ali *el Cojo* con Memed en repetidas ocasiones pero muy especialmente cuando va a asesinar a algún agá o bey [I, 37, p. 365; II, 55, pp. 423-425; III, 30, pp. 553-554; IV, 24, pp. 718-721]); les ayudan a refugiarse en lugares seguros (como ocurre con la casa de Ümmet *el Amarillo*, situada en una encrucijada de caminos importante donde es el único punto a salvo [III, 22, p. 421]; también con el molino situado en las afueras del pueblo de Değirmenoluk, cuyo molinero, İsmail *el Sin Orejas*, acoge a Memed en varias ocasiones e incluso acabará muriendo por él [I, 14, p. 194; II, 30, pp. 225-227; II, 34, pp. 264-266]); a deshacerse del botín que no les interesa, a guardar o invertir sumas de dinero (el mismo Ümmet sirvió de refugio, de mensajero y de “banco” al bandolero Keklikoğlu, al que conocía desde la niñez, permitiéndole amontonar en su casa el dinero que fue acumulando a lo largo de treinta y siete años de vida dedicada a los atracos con la idea de procurarse una vejez desahogada [III, 22, p. 421]); hacen llegar mensajes, sobornos y regalos (el pastor nómada Müslüm será muchas veces el mensajero de Memed [III, 30, p. 556; IV, 2, p. 37; IV, 6, p. 120-

122]); les prestan fondos o armas cuando están en un aprieto (*İsmail el Sin Orejas* regala a Memed un fusil y cartuchos para que escape del cerco de los gendarmes [II, 34, p. 264]); ejercen de mediadores en asuntos delicados (como los secuestros, por ejemplo); y llegan incluso a veces a actuar de “manager económico” de una partida (se han dado casos de bandoleros que atacan a determinados viajeros o comerciantes, informados por sus intermediarios, porque sus mercancías les interesaban a éstos. En la novela se nos dice, por ejemplo, que el tendero de la ciudad de la costa, Zeynullah efendi, no sólo se ocupa de abastecerse a través de las vías de comercio legal, sino que tiene controlado todo el contrabando de la zona, muy especialmente la frontera con el mandato de Siria, y no permite que nadie se lo dispute. Para ello se sirve también de bandoleros afines [IV, 12, p. 309]). Por supuesto, todo este trabajo no lo hacen desinteresadamente. Suelen cobrar una “comisión” por sus molestias [Hobsbawm, 1969/2000: 104-105] que a menudo es monetaria o “en especie” pero que también puede consistir en algún tipo de protección o, incluso, en una forma de pagar una antigua deuda.

Estos intermediarios son personas de muy diversa especie: pequeños comerciantes, artesanos, venteros, guías o rastreadores, etc. En *İnce Memed* son fundamentalmente dos: el campesino *Ümmet el Amarillo* y el rastreador *Ali el Cojo*, aunque habrá otros que también le ayuden en momentos más puntuales. El primer personaje aparece por primera vez en la tetralogía cuando Memed, *Cabbar el Largo* y el sargento Recep acuden a su casa a refugiarse tras enterarse de que Abdi agá no ha muerto. Hace poco que se han separado de manera violenta de la partida de *Durdu el Loco* (por el maltrato que infringió al jefe nómada *Kerimoğlu*) y temen que éste les tienda alguna emboscada. Quieren estar en un lugar seguro mientras encuentran el

escondite del agá y trazan un plan para matarle y Recep recuerda que Ümmet es pariente suyo [I, 14, pp. 212]. La casa de Ümmet es la única existente en una inmensa zona llana y él recibe hospitalariamente a todos los que acuden por allí y se ven en aprietos. Por eso, al mismo tiempo que ampara a Memed y su partida y los esconde en el granero, no tiene más remedio que acoger a una compañía de gendarmes al mando del sargento Asım que está persiguiéndoles. Pero es un hombre honorable y no va a delatarles [I, 14, pp. 217-218]. A la vuelta de un nuevo intento por matar a Abdi, acaban de nuevo en casa de Ümmet y éste les informa de que la zona está infestada de gendarmes en su búsqueda; pero, a pesar del peligro, les acoge, les da de comer y les guía hasta un lugar seguro en las montañas (y todo eso pese a sentirse furioso con ellos porque no han asesinado al agá) [I, 16, pp. 250-252]. Posteriormente, cuando Memed escapa de casa del Gran Osman en la aldea turcomana de Vayvay y va errante sin saber muy bien dónde recalar, acaba pidiendo otra vez hospitalidad a Ümmet, quien le informa de que su casa está llena de gendarmes y el granero con los ex-bandoleros que les ayudan: todos van tras él, así que le recomienda desaparecer de la zona sin falta [II, 21, pp. 135-136]. Y, finalmente, al aparecer Memed, Temir y Kasım por su casa años después, en lugar de la antigua choza de adobe destartada se encuentran una inmensa y bonita mansión de piedra, con techo de tejas, ventanas de cristal y puertas con arco. Un verdadero palacio para lo que están acostumbrados en la zona. Sin embargo, a pesar del cambio de residencia y de la nueva riqueza de su dueño y aunque las malas lenguas comentan que todo se debe a que Ümmet mató al bandolero Keklikoğlu y se quedó con su fortuna, el viejo amigo sigue siendo el mejor apoyo de cualquier partida, sobre todo de la de Memed *el Flaco*. Lo cual no quiere decir que deje de invitar a su casa a todo aquél que pase por allí, incluidos los gendarmes. En realidad Ümmet no ha matado a Keklikoğlu sino que el viejo bandolero le dejó gran parte de su dinero para que lo

invirtiera en la mansión y en comprar tierras y ganados en su nombre en la esperanza de poder volver allí algún día. Pero eso ha supuesto la conversión de Ümmet en todo un potentado que, de todas formas, no hace ascos a seguir actuando de informante e intermediario de Memed: le cuenta quiénes son los gendarmes con los que se ha topado y le facilita una partida de apoyo [III, 22, pp. 422-429]. Como vemos, pues, incluso tras su transformación en hacendado, el papel que desempeña Ümmet en la novela es el que podría tener cualquier ventero, con la diferencia de que se muestra siempre leal a los bandoleros y nunca les denuncia (algo que en la vida real no debió de ser siempre tan habitual).

El segundo personaje que ayuda a menudo a Memed *el Flaco* es Ali *el Cojo*. Su historia es un poco más complicada que la del anterior porque Ali no parece ser tan absolutamente incondicional de Memed. Es uno de los muchos campesinos siervos de Abdi agá, aunque no vive en el mismo pueblo que Memed, y está especializado en seguir rastros, en principio de animales (algo que usa para cazar), pero también de personas si es necesario. De hecho, su total dedicación a este oficio le ha creado una fama justificada de poder encontrar a quien sea donde sea; de ahí que sus convecinos le lleven ante Abdi cuando Hatçe y Memed se escapan (para evitar el matrimonio forzado de la joven con el sobrino del agá) y se le encomiende seguir el rastro de los fugitivos. El problema está en que *el Cojo* está tan obsesionado por su reputación de rastreador que no se para a pensar si lo que va a hacer es “justo” ni recapacitará en las consecuencias de sus actos hasta que sea ya demasiado tarde [I, 10, pp. 94-103 y I, 11, p. 127]. Pero Memed, en lugar de matarle (como pretende la madre Hürü, por haber sido hasta cierto punto el causante de la muerte de Döne, la cárcel de Hatçe y la conversión en bandolero del propio Memed), decide atraérselo y le encarga encontrar el escondrijo

de Abdi [I, 14, pp. 204-210]. Finalmente Ali desarrollará tan convincentemente su papel que el propio agá pensará que le está ayudando a él [I, 14, pp. 215-217], algo que también creen los aldeanos [I, 18, p. 264; I, 31, p. 340], cuando lo que hace en realidad es trabajar a favor de Memed. Lo mismo pasará después con al agá Hamza *el Calvo* [II, 21, p. 148; II, 39, pp. 307-9] y en parte también con Murtaza agá [III, 3, pp. 25-68; III, 6, pp. 85-95; III, 10, pp. 174-182; IV, 3, p. 45; IV, 14, p. 343; etc.]. Pero será Ali quien ayude al protagonista con su información a liberar a Hatçe [I, 24, pp. 310-313] y a Ferhat y al *Hijo del Beato* [III, 22, pp. 441-442 y 444-445] y a matar por fin a Abdi y a los otros señores [*vid. supra*]. No obstante, en los momentos difíciles el propio Memed duda de su lealtad porque sabe que si le obligaran a seguir su rastro de nuevo su vida estaría en peligro. De hecho esto es lo que parece que va a pasar tras la salida de Memed del pueblo de Vayvay: los gendarmes le fuerzan a seguir las huellas del bandolero y, además, le ponen de compañero a otro rastreador famoso, Musa *el Viento*. Pero Ali, en lugar de traicionar a Memed, intentará por todos los medios llevar a Musa por pistas falsas y, cuando ve que no hay ningún remedio, llegará a amenazarle de muerte para que no delate al bandolero [II, 28, pp. 201-207]. Sin embargo, pese a que durante los dos primeros tomos de la tetralogía parece que *el Cojo* ayuda a Memed de corazón (aunque la colaboración comenzó como una imposición del bandolero, Ali ha acabado tomándole cariño también y, además, su cometido cerca de los agás le ha reportado una situación económica envidiable si la comparamos con la del resto de los campesinos de su entorno), a partir del tercero se tiene la impresión de que lo único que le importa ya son los bienes materiales que está consiguiendo y sus propias venganzas personales. Y, en definitiva, si bien sigue ayudando a Memed parece que sólo lo hiciera por lo que va a sacar de provecho. Hay un momento en el que incluso le amenazará: quiere ser él mismo quien mate al agá Murtaza, en represalia por la humillación pública que le

infringió, y no le importa si para ello tiene que pasar por encima de Memed ni presta atención cuando el bandolero lamenta que, si lo hace y se convierte en un proscrito como él, se quedará sin uno de sus mejores apoyos en Çukurova [III, 22, p. 431-432]. En resumen: su papel es mucho menos desinteresado que el de Ümmet y desde luego el ejemplo de Ali *el Cojo* es un modelo más cercano al tipo de intermediarios e informantes con los que los bandoleros cuentan en la vida real.

Además de estas dos figuras, hemos visto ya antes como el molinero İsmail *el Sin Orejas* y el muchacho nómada Müslüm sirven también de apoyos al protagonista de la novela. Los molinos son construcciones situadas fuera de los pueblos y lugar habitual de refugio para los que son perseguidos (seguramente por su posición estratégica de avanzadilla de los centros de población y su relativo aislamiento). En la tetralogía los molineros siempre aparecen dando hospitalidad a los huidos. Aparte de İsmail, tenemos otro ejemplo en el molino de Hasan *el Negro*, cercano a la ciudad, donde *el Cojo* se refugia cuando Murtaza agá le echa de su casa al enterarse de la supuesta muerte de Memed [III, 8, pp. 136-137]. Hasan hará luego también de intermediario entre el agá y *el Cojo* al intentar el primero que el rastreador vuelva a su servicio tras averiguar que Memed no ha muerto en realidad [III, 10, pp. 173-182]. En cuanto a los nómadas, son un pueblo hospitalario por naturaleza que tienen a gala ser honrados y leales y que nunca entregarán sus huéspedes a sus perseguidores. Ya Kerimoğlu, el jefe de la tribu de los Pelo Negro, había aclarado muy bien esto a Memed y Cabbar cuando ambos llegan a su campamento en busca de comida [I, 12, pp. 152-153]. Tampoco el señor nómada Müslüm bey delató a Memed cuando éste se refugió en su tienda tras asesinar a Abdi [II, 9, p. 65]. Lo mismo hará Battal agá, jefe de los Cabras Rubias, cuando la tribu se encuentra a un Memed malherido y a punto de morir en medio del bosque (como le

cuenta a la madre Hürü [III, 13, p. 235]) y sabe muy bien que nadie de la tribu le denunciará (ni siquiera a personas que son de su confianza, como ocurre con las jovencitas nómadas que se encuentra Ali *el Cojo* [III, 8, p. 133]). Resulta normal, entonces, que uno de los principales mensajeros de Memed *el Flaco* sea un muchacho nómada salido de la misma tribu de los Cabras Rubias. El chico sufrió las torturas de los gendarmes y la muerte de su perro sin denunciarle [III, 4, pp. 71-77] y, poco a poco, a pesar de que en un primer momento no parece muy atraído por la imagen esmirriada ni por el carácter de Memed [III, 26, p. 489] y se ríe de la poca previsión de la partida contra cualquier eventualidad [III, 27, p. 501], acaba convirtiéndose en uno de sus mejores ayudantes.

Pero desde luego la figura que mejor encarna en *İnce Memed* el papel de intermediario económico (aunque aparezca en los años en que Memed no es bandolero) es el personaje del imán Abdüselam. Lo encontramos tan sólo en el tomo cuarto de la tetralogía y se nos cuenta que el imán es un antiguo amigo de Ferhat y que incluso se parecen bastante físicamente (planteándose la posibilidad, nunca aclarada, de que puedan ser hermanos). Vive en la ciudad de la costa donde se retira Memed tras decidir abandonar el oficio de bandolero, en la pretensión de vivir con tranquilidad allí con su mujer, Seyran, y la madre Hürü. Abdüselam recibirá a Memed como a un hijo (aunque le hará pasar por su sobrino) y ejercerá de padre, consejero, amigo, asesor fiscal, agente inmobiliario, decorador, asesor de imagen, prestamista, jefe de la campaña publicitaria para crear su nueva identidad y muchas otras cosas más [IV, 6, pp. 125-131]. Es interesante resaltar el hecho de que Memed no sepa o no se atreva a llevar él mismo sus finanzas y por ello insista en que sea Abdüselam quien guarde y administre su dinero (todo en monedas de oro) hasta que llegue Seyran; entonces el imán le dará algo, como

buen tutor, para que lo lleve siempre encima “para los imprevistos” [IV, 9, p. 195]. Resulta inimaginable que un bandolero no esté acostumbrado a tratar asuntos económicos, como parece querer darnos a entender Yaşar Kemal. Tal vez debamos comprender este punto como una especie de licencia literaria de la que el autor se vale para completar aún más esa imagen del *Flaco* como bandolero desprendido, poco interesado en el dinero y sólo pendiente del bienestar de su gente. Desde luego, Memed nunca parece preocuparse mucho por el dinero: ni se ocupa de qué pasa con el que van ganando en sus atracos ni parece recurrir a él más que en contados momentos (como cuando se empeña en dárselo al niño Memed, de la aldea de Mestan agá, que tanto les ha ayudado y cuya mísera pobreza le conmueve [IV, 23, pp. 672-673]). Y cuando cuenta con una cantidad suficiente como para permitirse todo tipo de liberalidades económicas siempre le queda la mala conciencia de que la suma procede de un robo (aunque no es exactamente así, ya que las monedas de oro que tiene provienen de la bolsa que llevaba el bandolero Veli *el Cuervo* y las consiguieron cuando no tuvieron más remedio que matarle al enfrentarse contra ellos [III, 27, p. 509]). Será más bien el imán Ferhat el que lleve ese aspecto de la partida (tras unirse a ella al ser liberado de la cárcel [III, 23, p. 445 y III, 25]) y quien administre con una radical equidad sus bienes en beneficio de la gente necesitada que van encontrándose por el camino [IV, 16, pp. 407-411] o regalándoselo a aquéllos que les ayudan [IV, 8, pp. 172-173]. Pero, como ya hemos dicho antes, la postura distanciada de Memed (también la generosa de Ferhat, por cierto, a pesar de la leyenda habitual sobre la dadivosidad de los bandoleros sociales) no resulta verídica. Cualquier bandolero tiene que tratar asuntos económicos derivados de su necesidad de deshacerse del botín, por muy pequeño que éste sea, lo que le hará convertirse poco a poco en un experto en negocios, aunque sean de poca monta.

Por otra parte, una partida de bandoleros con relativo éxito, y mucho más si es famosa y acapara triunfos, es un semillero de negocios para todos aquéllos que se relacionan con la banda y está irremisiblemente ligada al mercado local, al menos tanto como las finanzas de un campesino rico o un pequeño terrateniente. Los bandoleros son un grupo que acumula un capital del que tienen que desembarazarse en poco tiempo. Un bandido generoso derrochará dinero a manos llenas entre sus partidarios y, como su vida itinerante no resulta muy apropiada para comprar casas o tierras, las regalan a familiares y amigos (por ejemplo, Memed se ofrece a comprarle a Müslüm una casa cerca de la suya propia en la costa, para evitar que el muchacho se haga bandolero y pueda vivir junto a él tranquilo [IV, 6, p. 120]). Pero incluso los más desprendidos aprendían pronto a gastar también en sí mismos un dinero que antes ganaban duramente en su calidad de pobres campesinos. Es lógico que pretendieran tener lo que hasta entonces ni siquiera les resultaba posible imaginar, de ahí que compraran buenas ropas, armas lujosas y adornadas, joyas... En realidad era también una forma de inversión: en lugar de llevar el dinero en efectivo lo transportaban de otra forma. El hecho de que hicieran ostentación de su riqueza no era considerado como algo negativo por parte del público; más bien ayudaba a reconocer en ellos los símbolos propios de los ricos y poderosos y llevaba a que los más necesitados estuvieran seguros de su ayuda [Hobsbawm, 1959/1966: 39-40]. Pero todo esto hacía que finalmente acabaran inmersos en la dinámica de esa riqueza y ese poder al que imitaban (mientras decían combatirlo), lo cual resultaba de todo punto incompatible con su esencia misma. Es decir, un bandolero, cuanto más famoso era, más espléndido debía mostrarse con los suyos y, al mismo tiempo, encarnar al campeón de los pobres; pero, por otra parte, también estaba cada vez más asociado a la riqueza y a aquéllos que la manejan, por lo que inevitablemente se convertía en una parte del sistema de los ricos [Hobsbawm,

1969/2000: 107]. Como opina el mismo Hobsbawm, “el bandido no puede liberarse tan fácilmente de las implicaciones que tiene el vivir en una sociedad de dominio y de explotación” [Hobsbawm, 1969/2000: 108]. Esta contradicción es el origen de la transformación de muchos bandoleros en ricos magnates una vez que han abandonado su vida ilegal.

El propio Memed sufrirá este cambio cuando, en el tomo cuarto de la tetralogía, decide abandonar definitivamente (o, al menos, eso piensa él) el bandolerismo y retirarse a una ciudad en la costa del Mediterráneo con Seyran y la madre Hürü. El imán Abdüselam se ocupa primero de llevarle al barbero y le viste con ropa de su hijo (chaqueta de paño inglés de contrabando, zaragüelles, zapatos y una gorra) para acompañarle a la sastrería de la ciudad, donde compran unos zaragüelles con bordados en plata, hechos también con paño inglés de contrabando. Luego adquieren varios pares de zapatos y van a la tienda de Zeynullah efendi. Se dice que este comerciante recibe su género directamente de Inglaterra (aunque ya hemos visto que también se dedica a controlar el contrabando de la zona). Allí consiguen una chaqueta y varias camisas. Todo será abonado por el imán, aunque permite que el tendero vea la bolsa de oro que lleva Memed (¿tal vez para que propague la noticia de su riqueza por la ciudad junto con el relato de la falsa biografía de Memed que Abdüselam ha preparado?) [IV, 6, pp. 129-130]. Días después Abdüselam le ayudará a hacer las escrituras y a instalarse en la casa que le ha buscado [IV, 9, pp. 181-193]. Luego le traerá un purasangre desde Urfa y el “equipo” de Memed se completará en días sucesivos con ropa adecuada para montar, botas y toda la guarnicionería necesaria para el caballo, más una pistola [IV, 9, pp. 194]. Y así asistimos a la transformación de Memed *el Flaco*, el pobre peón de campo que no tenía dónde caerse muerto, el famoso bandolero que luchaba contra las injusticias de los

poderosos, en un verdadero señorito. Pronto se convierte en un visitante asiduo del mercado (a donde va a escuchar diariamente los chismes de la ciudad y a continuar sus adquisiciones) y participa, si bien de forma bastante silenciosa, en la tertulia habitual de todas las tardes en la tienda de Zeynullah, verdadero mentidero de la población a donde acuden las fuerzas vivas de la ciudad. Bien es verdad que sus amistades no están de parte de los déspotas como Şakir bey, sino que se decanta por personajes más de acuerdo con sus deseos y su personalidad, como el profesor Zeki Nejad²⁰⁷. De manos de este último se introducirá en los movimientos políticos de la localidad e intentará ayudar a los más desfavorecidos de forma legal por primera vez en su vida [IV, 9, pp. 211-212 y 12, pp. 295]. Es una especie de “rico burgués comprometido con la causa del pueblo” y no parece disgustado con su nuevo papel. Incluso sus más cercanos colaboradores, como *el Cojo*, acabarán pensando que esa vida retirada y tranquila ha terminado por transformar a un Memed que nunca se sintió muy a gusto en su papel de bandolero campeón de los pobres. Memed se vio forzado a serlo por una serie de circunstancias y personas pero, ahora que tiene una familia a la que cuidar y una fortuna que proteger, no volverá a las montañas. Así se lo comentará al agá Murtaza y a su mujer, la señora Hüsne, cuando les explica que Memed *el Flaco* ha dejado el bandolerismo y que, gracias al dinero de Veli *el Cuervo*, ha olvidado su miseria y se siente tranquilo y feliz con su nueva vida. De lo que Murtaza deducirá que sus quebraderos de cabeza han terminado definitivamente porque “esos tipos con alpargatas son capaces de dar mil volteretas por una sola piastra”; es decir, que en cuanto logran la estabilidad económica

²⁰⁷ Este personaje recuerda en parte unos de los primeros profesores reales que tuvo Yaşar Kemal de niño en la escuela primaria de Kadirli, Abdullah Zeki [*vid. supra*, 1.2., p. 29] [Yaşar Kemal/ Bosquet: 37-39].

se convierten en propietarios preocupados por defender sus posesiones, igual que él mismo [IV, 14, pp. 355-359].

La llegada de Seyran y Hürü a la ciudad de la costa desencadenará una nueva etapa de compras unidas esta vez a los agasajos propios hacia unos recién casados que acaban de instalarse en su nueva casa por parte de amigos y vecinos [IV, 12, pp. 266-267 y 278-283]. Seyran se verá inmersa en un afán consumidor que la lleva a comprar todo tipo de ropa y ornamentos: tela para confeccionar camisas y blusas, pulseras de oro, paños, pañuelos, collares, tapices, una máquina de coser, zapatos de tacón, medias de seda... [IV, 12, pp. 289-291]. Intenta dar una nueva imagen a su vida con Memed y olvidar sus antiguos sufrimientos y escaseces. Y también participa de los aires modernizadores de la República: en todo está influida y aconsejada por la mujer de Zeki Nejad, Necla, a quien Yaşar Kemal describe como el prototipo de la nueva mujer republicana (con el pelo muy corto, la cabeza descubierta, falda corta, zapatos de tacón alto y un gran escote. Come en la misma mesa que los hombres, mientras las otras mujeres y los niños lo hacen en la cocina [IV, 12, pp. 278-279]). Hürü dice de ella que es “lista como un abogado” y valiente, habla por los codos y con demasiado descaro pero no le importa [IV, 18, pp. 452-453]. En resumidas cuentas: Seyran intenta estar a la altura, ser la esposa de un nuevo rico con un papel hasta cierto punto relevante en la política de la ciudad. Para ello debe dar una imagen determinada que encaje con la posición de su marido, independientemente de que esa imagen coincida hasta cierto punto con el ideal de cualquier mujer campesina “con posibles” trasplantada a la ciudad. Aunque ni Seyran ni Hürü participarán en las decisiones políticas de Memed ni se inmiscuirán en su vida pública ni en la elección de sus nuevas amistades (a pesar de que eso acabe influyendo también en su vida), le apoyarán en todo lo que haga y ni siquiera

intentarán llevarle la contraria cuando, tras el asesinato de Zeki Nejad, Memed decida volver a ser bandolero.

Finalmente, es interesante destacar que, aunque las actuaciones de los bandoleros nunca llegan a influir, por regla general, en el curso de la economía global del Estado, sí pueden llegar a provocar molestias o perturbaciones graves [Morreres: 90]. En las zonas en las que actúan las partidas más importantes, los robos en las vías de comunicación y los ataques a las personas que controlan el comercio y los negocios, así como a los dueños de fincas y fábricas, pueden llevar a la larga a una inestabilidad que repercute en la economía general dado que se impide el cobro regularizado de los impuestos, el tránsito normalizado de mercancías y personas y la marcha fluida de las finanzas, con las consiguientes consecuencias negativas (tanto en las relaciones comerciales con el exterior como dentro del propio país o región). Además, tampoco deberíamos olvidar el dinero que las autoridades se ven obligadas a destinar a la persecución de los bandoleros. Normalmente es una cantidad considerable que se emplea en crear, equipar o mejorar las fuerzas de seguridad ya existentes así como en las instalaciones necesarias para dotarlas de una mayor efectividad, por no hablar de sobornos y recompensas. Ese dinero es necesariamente extraído de otros conceptos e inevitablemente afectará a la marcha general de las finanzas locales e incluso estatales (si el problema sobrepasa los límites de lo regional) [*vid. infra*, 2.3.10., pp. 527-528].

2.3.9.1. Ropa

Un punto interesante a relacionar con el aspecto económico del bandolerismo, como acabamos de ver, es el relativo a la ropa y armamento que llevan habitualmente los bandoleros. En ellas suelen invertir muchas de sus ganancias delictivas y, al mismo

tiempo, les ayudan a dar una imagen característica del oficio. Desde épocas muy antiguas los trajes se han usado para distinguir a los hombres, son expresiones claras del grupo social al que pertenecen y suelen darnos razón de la vida que llevan. La ropa de una persona es su “uniforme”: nos habla de su profesión y de su estatus económico-social y nos da indicios acerca de su personalidad. Y a principios del siglo XX el vestuario era todavía un elemento tipificador de zonas, clases y profesiones que hacía identificables a las personas con facilidad²⁰⁸.

En el Imperio Otomano el traje era una de las formas de diferenciar la comunidad religiosa y la clase a la que pertenecía una persona y estaba regulado por una serie de normas muy estrictas [Rubiol: 54]. Estas distinciones habían comenzado a perderse en tiempos de Selim III [Koloğlu: 303] pero no cuajarían hasta el comienzo de la imposición de la ropa occidental bajo el reinado de Mahmut II. Este sultán decidió que las desigualdades tenían que desaparecer puesto que todos sus súbditos pertenecían a un mismo Estado, independientemente de la religión que profesaran. Por eso en 1829 decretó la obligatoriedad de llevar ropa a la europea, permitiendo sólo vestirse con trajes tradicionales a las mujeres y a los miembros de los estamentos religiosos. Aunque la mayoría de la población continuó llevando las mismas prendas que hasta entonces, los funcionarios civiles y militares se vieron forzados al cambio si querían mantener su profesión. Sin embargo, a pesar de que las medidas reformistas con respecto a la ropa y

²⁰⁸ En el teatro español popular del siglo XVIII se impuso, por ejemplo, un vestido “a lo bandolero” derivado de la ropa que habitualmente solían llevar estos personajes: capotillo, colete, capa terciada, sombrero y una charpa llamativa donde guardaban o escondían sus armas blancas y de fuego (rejón, espada, puñal, cuchillo, trabuco, escopeta o carabina). Esta vestimenta solía completarse en casos concretos con elementos más regionales [Palacios: 285].

el tocado tuvieron una amplia acogida en las ciudades (al menos entre los hombres y en las clases media y alta), en las zonas rurales sólo llegarían a tener verdadera efectividad las impuestas mucho más tarde, ya bajo la República [*vid. infra*, pp. 493-497]. Hasta entonces cada comunidad siguió vistiendo sus trajes habituales (que contaban con múltiples variantes según fueran ropas de fiesta, de diario, de trabajo, etc.) y, gracias a ellos, se podía saber si una persona era notable local, cortesano, militar, un profesional, hombre de religión o miembro de una orden determinada. La vestimenta ayudaba también a inferir, entre otras cosas, la edad, el estado civil y el rango de cada cual. Además, en cada región existían variantes locales que, hoy en día, se conservan tan sólo como trajes folklóricos que se usan únicamente en determinadas ceremonias y bailes populares [Altuntaş: 37]²⁰⁹. Los bandoleros, hombres de ideas tradicionales procedentes de una sociedad generalmente campesina, sabían de la importancia de remarcar su “profesión” con algún tipo de traje específico o, al menos, con una serie de rasgos que les diferenciaban del resto de la población.

Estamos acostumbrados a leer o escuchar largos relatos sobre la vestimenta legendaria y a menudo lujosa de los bandoleros, poco adecuada generalmente para su tipo de vida ya que no debía ser fácil pasar desapercibido con ella. En general, resulta

²⁰⁹ No olvidemos que muchas de esas prendas, lo mismo que algunos bailes y rituales populares, han llegado hasta nuestros días no sólo (o no siempre) por motivos tradicionalistas sino gracias a un deseo por parte de los campesinos más ricos y mejor situados por marcar las distancias sociales con los terratenientes, los jornaleros y los artesanos. De ahí que los trajes regionales que hoy creemos “antiguos” a menudo no sean más que una recreación hecha a finales del XIX o principios del XX [Hobsbawm, 1993a: 14, nota 7] basada en la indumentaria habitual de cada zona pero con añadidos extras que tienden a enriquecerla.

llamativa la preocupación que muestran por lo superfluo (frente a lo necesario), a pesar de tener que sobrevivir con estrecheces. El derroche de prendas y abalorios de los bandoleros forma parte esencial de la postura ante la vida que desean marcar, es una parte más del “gesto” de desafío que sostienen²¹⁰ pero se debe a la conjunción de diferentes motivos. En primer lugar, hay que recordar que los bandoleros son personas que provienen habitualmente de un nivel social bajo y durante su vida de campesinos no acostumbraban, por tanto, a llevar ese tipo de prendas: no eran aptas para el trabajo que hacían y el dinero que ganaban sólo les permitía tener algún traje de mejor calidad para momentos solemnes (recuérdese por ejemplo, la ropa con la que Hürü se acicala como para una celebración tras volver a su pueblo después de haber logrado curar a Memed de sus heridas [III, 18, p. 341]). Los trajes de fiesta son a menudo heredados y casi siempre de características que hoy describiríamos como “folclóricas” o tradicionales [vid. Anexos, 5.2.: foto 065]. Por eso los bandoleros a veces lucen elementos de ese mundo más arcaico: son cosas que han conservado de su vida como campesinos o que les son regaladas por éstos y, al mismo tiempo, porque es ése el universo con el que se identifican y que dicen defender. Así, por ejemplo, muchas de las prendas que llevan los bandoleros de Çukurova, como las chaquetas y capas con bordados de plata, recuerdan la ropa de fiesta de los turcomanos (véase la ropa que se pone el Gran Osman para celebrar que Memed ha ido a refugiarse a su casa [II, 3, p. 27]). Los capotes [*abalar*], tanto los de la ciudad de Maraş como los circasianos [*Çerkez yamçılar*], salen a menudo en el relato como ropa de abrigo habitual en el este de Turquía (los llevan los hombres que se alojan en la posada de la ciudad [en I, 7, p. 68]; los contrabandistas que cruzan la

²¹⁰ Lo mismo ocurría, por ejemplo, con la ropa de majos y majas del siglo XVIII español, como muy bien expuso Julio Caro Baroja [Caro, 1975: 58 y 92-93].

frontera con Siria llevan buenos capotes circasianos porque son impermeables e impiden que se mojen con la lluvia [III, 20, p. 379]; y el pastor Müslüm se extraña de que la partida de Memed no los tenga para resguardarse del tiempo [III, 27, p. 501]), aunque innecesarios en la zona de la llanura, por lo que su uso allí llama la atención (Memed teme que sea un reclamo contra él [II, 2, p. 18]). Los bandoleros llevan esos mismos capotes como forma de protección contra los elementos y también para pasar desapercibidos en una zona montañosa donde muchos otros los llevan. También en España, más concretamente en la zona de Galicia, los asaltantes de caminos solían ir vestidos con capotes negros, junto con chaquetas y sombreros altos, lo que evidenciaba su deseo por mezclarse con el resto de los viajeros pero también por pasar inadvertidos (tal vez porque atracaban a sus propios vecinos) [Soler: 191]. Otras veces usan capas de pastores [*kepenek*] para disfrazarse y no correr riesgos (Veli *el Cuervo* y sus acompañantes las visten cuando bajan a la ciudad en secreto para visitar al *molla* Duran [III, 24, p.475]; Memed tiene una cuando va camino de la Comunidad de los Cuarenta Ojos [III, 21, p. 399]; y él y su partida se las ponen para pasar desapercibidos en su cerco al *Tormenta Oscura* [IV, 23, p. 690]) [*vid.* Anexos, 5.2.: fotos 066a y 066b]. Y esto nos proporciona otro punto de contacto no sólo entre los bandoleros y la sociedad tradicional a la que pertenecen sino también con otro de los grupos de “desarraigados” de las montañas (que a menudo acaban también convertidos asimismo en bandoleros) como son los pastores [*vid. supra*, 2.3.3.6.; y 2.3.3.8.4.].

Otra prenda propia de la vida campesina de la zona que también aparece en la indumentaria de los bandoleros son los calcetines de lana bordados con dibujos de colores. Memed los lleva tanto cuando aún es un simple peón del campo como cuando ya se ha convertido en el bandolero famoso al que todos cantan [I, 7, p. 59; IV, 15, p.

397]. Pero no es el único: lo mismo ocurre con el bandolero conocido por el nombre de Hijo de Zala [II, 31, p. 230] o con las diferentes series de siete Memeds [IV, 8, p. 173], por citar tan sólo dos ejemplos más. Otro detalle tomado de la vida rural sería el calzado de los bandoleros. Porque a veces llevan sandalias [II, 2, p. 16; III, 19, p. 345] en lugar de los zapatos o las botas que parecen ser lo más habitual en la profesión [II, 31, p. 230; II, 42, p. 333; IV, 13, p. 323; IV, 15, p. 397], tal vez por sentirse más cómodos con ellas puesto que es el calzado al que están más acostumbrados (eso suponiendo que lo estén verdaderamente a alguno ya que muchos de ellos han sido campesinos tan pobres que a menudo iban descalzos²¹¹): aunque desde luego los zapatos resultan mucho más útiles en terrenos pedregosos, si uno no está familiarizado con ellos pueden acabar siendo una verdadera tortura. Desde luego lo que queda muy claro es que un bandolero no puede permanecer nunca descalzo pues en el momento más inesperado necesitará escapar de sus perseguidores y nunca sabe adónde le llevará el destino (de ahí que la señora Zöhre se niegue a que se quiten los zapatos a la entrada de su casa, como es de rigor en la tradición turca, y a que dejen sus armas porque si los gendarmes llegaran de improviso les pillarían desprevenidos [IV, 23, pp. 673-674]). Memed iba a menudo descalzo cuando era pequeño por no tener siquiera cuero con el que fabricarse unas sandalias, aunque se nos dice que era muy hábil en eso [I, 2, p. 22]. Y más tarde, ya adolescente, las usa habitualmente (el rastro que dejan las que lleva es una de las pistas

²¹¹ El propio Yaşar Kemal explicaba en una entrevista que tanto él como la mayoría de los niños de su pueblo y los de los alrededores no sólo iban descalzos sino que no veían la necesidad de ponerse unos zapatos [Yaşar Kemal/ Bosquet: 35]. Y Mahmut Makal explicaba en *Bizim Köy* que muchos hombres y prácticamente todas las mujeres del pueblo de Nurgöz iban descalzos, sin zapatos y a menudo también sin calcetines, incluso en los momentos más crudos del invierno [Makal: 17 y 70].

fundamentales para Ali *el Cojo* mientras le persigue tras su fuga con Hatçe [I, 9, p. 99]). En cualquier caso, las sandalias se nos antojan un calzado más propio de campesinos que de “señores de la guerra” y no cuadran mucho con la imagen mítica del héroe legendario.

No obstante, y a pesar de todo lo anterior, la nueva ropa suele ser de características aparatosas: es un lujo que antes no se podían permitir pero que, en cuanto su bolsa está más llena, adquieren con verdadera pasión. Es una forma de mostrar su nuevo estatus social. Por eso a veces mezclan ropa propia del campo con prendas o complementos de “señoritos” (se cuenta, por ejemplo, que al bandolero andaluz Diego Corrientes le gustaba vestir con ostentación y, al darse la descripción de su ropa, se comenta que llevaba una corbata sujeta por un anillo de oro con una piedra preciosa [Hernández Girbal, I: 137]). Richard Ford decía en 1845 que:

El traje que usan [los bandoleros españoles. MJ Horta] es muy rico y de lo más fantástico que puede imaginarse; por la indumentaria, son la envidia y el modelo de las clases bajas, que van ataviadas a la moda de los contrabandistas o de los toreros [cit. en Soler: 192].

Tahsin *el Galgo* describirá la ropa que lleva Memed así:

- (...). Calza botas rojas y lleva una capa de Maraş con bordados de plata... El cuello de su camisa también está bordado, como un encaje de seda. En el dedo lleva un anillo de oro con una piedra roja. Se lo dieron en el hogar de la Comunidad de los Cuarenta Ojos [III, 20, p. 394].

Por el contrario, veamos qué ropa llevaba un joven Memed de unos dieciocho años cuando se viste “de domingo” para ir al mercado de la ciudad con su amigo Mustafa siendo todavía un mero campesino:

Se había puesto un pañuelo en el bolsillo de la chaqueta nueva que había comprado a los contrabandistas. (...). La gorra que llevaba puesta también era nueva. (...). Los zaragüelles también eran nuevos. Los había comprado hacía dos años pero no se los había puesto hasta ahora.

(...) Memed se puso los calcetines [bordados por Hatçe como prueba de su amor. MJ Horta] y las sandalias. Los calcetines le llegaban hasta las rodillas, adornados con sus pájaros, flores y blancos arroyos [I, 7, pp. 58-59].

A pesar de que no queda muy claro cómo un pobre peón que vive en la más profunda miseria y ha estado a punto de morir de inanición el invierno pasado se apaña luego para comprar toda esa ropa nueva (algo que podríamos ver como una verdadera “licencia literaria”), desde luego la imagen que se nos presenta aquí es la de un muchacho deseoso de destacar ante su novia y no desentonar demasiado en su visita “a la capital”, no la de un fiero atracador imponente. En todo caso, parece una descripción hecha más bien para demostrar como, a pocos años de acabada la guerra de Liberación y tras poco tiempo de andadura de las nuevas ideas republicanas (se supone que la acción transcurre en 1925, el mismo año en que se promulgan las leyes de cambio de vestido), algo de ellas, al menos en lo relativo a la vestimenta, está entrando ya en la vida diaria de la gente del campo: dos de las cosas que lleva aquí Memed (la chaqueta y la gorra) expresan ya los aires de cambio de la nueva era²¹² [vid. Anexos, 5.2.: fotos 067a y 067b].

²¹² Mahmut Makal cuenta en *Bizim Köy* que los hombres del pueblo donde él trabajó de maestro a finales de la década de los años cuarenta aún no estaban acostumbrados a llevar chaqueta y como mucho vestían un chaleco. Sólo algunos llevaban guerreras militares antiguas, que habían teñido de otro color [Makal: 17]. La situación era ya muy diferente en 1963, cuando el libro fue traducido al francés. Una de las fotos que Ara Güler hizo en el mismo pueblo para esta edición nos muestra ya a los campesinos con chaqueta [vid. Anexos, 5.2.: foto 068].

Otras prendas de los bandoleros son fruto de su actividad delictiva (como la ropa que Memed consigue tras robar a un rico comerciante: zapatos de cuero rojo de Maraş con suelas de caucho, zaragüelles de sarga marrón, cinturón y correas repujados y un pañuelo de seda azul para la cabeza, en lugar del fez habitual [I, 24, p. 310]) o regalos (la pistola con una funda taraceada y las cartucheras que lleva al mismo tiempo que la ropa de antes son un obsequio del jefe nómada Kerimoğlu).

En segundo lugar, hay que destacar que los trajes, sobre todo los de los jefes de partida, suelen ser estrafalarios y llamativos porque son el símbolo de su dureza y su diferencia: un bandolero tiene que hacerse distinguir y respetar incluso por su ropa y por eso debe ponerse cosas diferentes de las habituales (no olvidemos que esto también es válido para las bandas de los bajos fondos de las ciudades o incluso para los adolescentes rebeldes). Los bandoleros se muestran a menudo coquetos y se preocupan por su aspecto sobre todo cuando van a realizar alguna acción singular (aunque a veces su vanidad no tenga un motivo especial, como cuando el sargento Recep se acicala lentamente la ropa, se retuerce los bigotes, se peina y se coloca las armas con esmero antes de partir de Değirmenoluk, a pesar de sentirse muy mal por una herida grave [I, 14, p. 209]). Esto no debe resultarnos extraño si tenemos en cuenta que la imagen es parte fundamental de su profesión, algo que en el mundo actual todo el mundo acepta sin discusión pero que nos resistimos a admitir para épocas en que los medios audiovisuales no existían. La necesidad por mantener el estatus y marcar la jerarquía hace que en muchas ocasiones tiendan a llevar distintivos de apariencia militar (también los uniformes militares antiguos tenían un aire llamativo y no estaban destinados a pasar desapercibidos como los actuales sino más bien a todo lo contrario. El objetivo era distinguir soldados rasos de oficiales y a todos ellos de los integrantes de los otros

ejércitos²¹³). Durdu *el Loco* tiene un buen capote militar que le sirve de protección contra la intemperie pero también le da una cierta categoría [I, 10, p. 115] y a menudo los jefes llevan prismáticos, elemento de gran utilidad en las montañas, pero que en la novela parece también aludir al estamento militar [I, 12, p. 152; I, 14, p. 198; II, 2, p. 16; III, 18, p. 347; III, 24, p. 476].

Estos deseos de similitud con el ejército, aunque sea el irregular, se observan muy bien en los bandoleros que acabaron transformados en guerrilleros, como por ejemplo los que actuaron durante la Guerra de Independencia española. Por regla general los guerrilleros eran siempre descritos por sus enemigos franceses con retratos duros, que ayudaban a difundir la imagen de crueldad y violencia que se les atribuía (que, aunque tenía bastante de tópico y servía como forma de “animalizar” al adversario, no dejaba de tener un fondo de razón). A menudo se les describe montados a caballo, en sillas de colores, con chaquetilla corta de terciopelo y botones dorados o plateados que llevan abierta para que se vea el chaleco, calzón, botas con espuelas, sombrero negro e imponentes trabucos y espadones [López-Cordón: 15]. Vemos como esta apariencia no difiere en nada de la que tenían las partidas de bandoleros y marcará el tono de descripciones muy posteriores, como la del Barón de Lejeune quien, al hablar de los miembros de la partida del *Médico*, parece caer en la confusión de ambas figuras:

²¹³ El final de la I Guerra Mundial señaló el abandono de los uniformes militares ostentosos y dio paso a unos más prácticos de colores apagados cuyo principal objetivo era la utilidad en el combate. Se producía así un cambio también en la simbología de la ropa de campaña que afectó incluso a los diferentes movimientos de masas del período de entreguerras (tanto obreros como fascistas) cuya indumentaria abandonó por regla general los tonos brillantes para pasar a utilizar el negro, el azul o el pardo [Hobsbawm, 1993b: 314-315].

Todos ellos, jefes y simples números, portaban pañuelo coloreado anudado a la cabeza que caía por la espalda con aire *négligé*. Encima del pañuelo llevaban un sombrero redondo de fieltro (...), variando su color entre el negro, el marrón rojizo y el gris, según el estado de su uso, y decorado con unas cuantas plumas de ave y una vuelta de cordón rojo. El pecho y uno de los hombros, atezado o rojizo por la exposición constante al sol, iban al descubierto. Algunos de los guerrilleros llevaban chaquetas de distinto color como húsares, y otros chaquetillas oscuras, negras o azules; pero todos llevaban anchas fajas de seda o lana, al tiempo que muchos tenían cartucheras por encima de la faja con espacio para varias docenas de cartuchos, (...). Los calzones de terciopelo negro o de cuero que iban por encima de las sandalias españolas o grueso calzado con contrafuerte para los tobillos. Los guerrilleros gritaban todo lo que su voz daba de sí y enseñando sus dientes blancos y puntiagudos, que se parecían a los de los lobos hambrientos [*Mémoires du général Lejeune*. París: Firmin Didot, 1895, vol. II, pp. 107-108; cit. en López-Cordón: pp. 15-16].

Aparte de la afirmación final que asimila a los bandoleros con fieras salvajes como los lobos (algo que también ocurrirá con Memed *el Flaco* y con otros bandoleros y guerrilleros famosos cuando son descritos por personas empeñadas en destacar su imagen negativa [*vid. supra*, 2.3.4.3., p. 371]), observamos que algunos miembros de esta partida llevan chaquetas al estilo de los húsares, un elemento claramente militar.

Tal vez el mejor ejemplo de traje llamativo que mezcla el concepto de “ropa de trabajo” con un efecto de uniforme pseudomilitar y una necesidad simbólica sea el que llevaban los bandoleros de la zona del Egeo, conocidos como *zeybek* [*vid. supra*, 2.3.7., pp. 420-426]. La vestimenta de los *zeybek* (y de sus jefes, los *efe*) fue en un principio la propia de los nómadas turcomanos que llegaron a esa zona en sucesivos períodos de asentamientos obligatorios o exiliados desde las zonas orientales por motivos políticos [Avcı: 158]; allí fue mezclándose con otros elementos que ayudaban a distinguir a los rebeldes del resto de la comunidad, en su gran mayoría prendas caras y con motivos

simbólicos elegidas a propósito para remarcar su diferencia [Avcı: 185] hasta desembocar en el atuendo que conocemos y que ha permanecido hasta nuestros días en tanto que traje folclórico masculino típico de la región del Egeo, así como vestuario característico en una serie de piezas de baile popular de esa misma región (parte de los llamados *Türk Halk Oyunları*). El resto de los bandoleros de Turquía nunca tuvieron un traje específico y, si exceptuamos el hecho de que solían llevar un fez [*vid. infra*, pp. 493-499], su ropa se diferenciaba poco de la que vestían en la vida diaria aunque con pequeños añadidos como hemos visto; esto convierte a los *zeybek* en personajes únicos desde ese punto de vista. Sin embargo, y dejando de lado el extraño tocado, la ropa básica de los *zeybek* nunca llegó a diferenciarse en exceso de la de cualquier tribu nómada del Imperio.

Su indumentaria se compone de unos calzones blancos que les llegaban hasta justo debajo de la rodilla sobre los que llevaban unos zaragüelles, a menudo con las perneras bordadas, que se confeccionaban con una gran cantidad de tela, por lo que tenían numerosos pliegues que generalmente se reunían en la parte posterior del cuerpo, dejando la delantera casi lisa. Este tipo de zaragüelles facilitaba la libertad de movimientos y se cree que fueron algo traído por las tribus turcomanas del este a esa zona del país, puesto que por allí no eran habituales [Gönültaş]. Por debajo se ponían unos calcetines largos de lana también blanca que dejaban siempre al aire una parte de la zona alta de la pierna. Los calcetines solían ser calados y quedaban sujetos a la pierna mediante una liga roja. Solamente en días especiales de fiesta, boda o alguna otra conmemoración o en jornadas muy significativas de su vida cambiaban estos calcetines

blancos por otros bordados con diferentes colores y diseños²¹⁴. Por arriba llevaban una camisa de fina tela blanca con el cuello estrecho, grandes botones de nácar y largos puños llamada “zarista” (lo que nosotros entendemos por un blusón ruso) y, encima de ésta, una camisola de tela de Osmaniye a rayas rojas y blancas. A la cintura, un cinturón de fieltro con los bordes de marroquinería ajustado con una hebilla y encima una ancha faja de tela enrollada. Como el resto de los bandoleros, debían llevar encima todo aquello que pudieran necesitar en un momento dado, ya que les resultaba difícil saber cuándo iban a poder conseguirlo; por eso, además de las armas y municiones, que debían renovar a menudo, el resto de los objetos tenían que ser fáciles de transportar y solían guardarse dentro de esta faja: pañuelos, el monedero, la tabaquera, etc. Los *zeybek* no solían quitarse nunca esta faja pues para ellos era el símbolo de su bravura [*yig̃itlik*] y entre la gente común se aceptaba como una marca de heroísmo [*alplik*]. Por eso, cuando se rendían o eran amnistiados se desenrollaban la faja y se la colocaban alrededor del cuello, como símbolo de su sumisión [*teslimiyet*] [Gönültaş]. Sobre la faja iba colocada finalmente una especie de ancho fajín de cuero curtido que se ajustaba a la cintura por medio de unas correas con hebilla y con pequeños compartimentos donde llevaban sujetas algunas de sus armas (navajas, puñales, pistolas) y a veces también dinero. Este fajín iba adornado con un trenzado de mimbre o con algún tipo de trabajo en plata y se pensaba que ayudaba a que las balas no traspasaran. Por último, se colocaban un chaleco de terciopelo bordado en plata y una chaquetilla también bordada en plata cuyas mangas tenían las costuras abiertas desde la mitad del brazo. Era tradicional entre ellos no llevar la chaquetilla puesta sino colgando de los hombros.

²¹⁴ En *İnce Memed* el protagonista siempre lleva calcetines bordados hechos por las mujeres que le quieren [vid. *supra*, pp. 477-478].

Cuando no contaban con medios suficientes para hacerse con estas dos costosas prendas, se limitaban al uso de un chaleco de tela normal. La chaqueta tenía por objetivo infundir miedo a sus enemigos: para aquéllos que desconocían su indumentaria y les veían llegar a lo lejos entre sombras podía parecer que, en lugar de hombres, eran monstruos de cuatro brazos al ir las mangas balanceándose con el movimiento [Gönültaş]. Los principales ayudantes del *efe* (los *kızan*) llevaban la chaqueta puesta y se sujetaban las mangas con una especie de liga (colocada por encima de la apertura) [Avcı: 192]. En los pies, unos “*yemeníes*” o abarcas de piel. A veces también polainas (otro elemento del mundo militar) [Avcı: 190]. Después de la guerra de Liberación tomaron por costumbre calzar botas negras en las ceremonias, cosa que antes no era nada común entre ellos por varias razones. En primer lugar porque las botas pueden ser difíciles de aguantar en largas caminadas, cuando los pies y las piernas se hinchan, y porque entorpecen el descanso en los momentos de reposo; además, mientras que los *yemeníes* o las alpargatas son fácilmente intercambiables entre diferentes personas, unas botas no y eso hace que alguien que haya perdido o quiera renovar su calzado no pueda aprovecharse del de otros. Por último, otra razón de peso era también que las botas eran el calzado típico de los agás y los beyes y se identificaban con todo lo que ellos representaban (en la novela las lleva, entre otros, Ali Safa bey [I, 15, p. 240] y, cuando Murtaza agá quiere congraciarse con Ali *el Cojo*, también le regala unas [III, 6, p. 91]), lo que hacía que los bandoleros, lógicamente, no desearan llevarlas [Gönültaş]. Algunos llevaban además un reloj de plata de larga cadena y diferentes amuletos²¹⁵ y se

²¹⁵ Los amuletos que llevaban habitualmente los *zeybek* y también los *seymen* eran del tipo conocido como “*hamaylı*” o “*muska*”. Son colgantes con una pequeña cajita de plata dentro de la cual se encuentra un papel con oraciones en árabe [Avcı: 127 y 192].

colocaban por encima de todo una serie de adornos también en plata. En el invierno o cuando llovía vestían capas largas y gruesas de amplias mangas propias de los nómadas y de los pastores [Avcı: 192] al igual que el resto de los bandoleros [Yener: 132-134]²¹⁶ [vid. *supra*, pp. 476-477] [vid., Anexos, 5.2.: fotos 069a, 069b, 069c, 069d, 069e y 069f].

Por lo que respecta a la cabeza, se sabe que en un principio los *zeybek* habían llevado gorros de fieltro blancos o rojos que adornaban con piezas metálicas. Eran unos gorros altos y puntiagudos (como los que llevaban muchos otros miembros del ejército del sultán, por ejemplo los pajes de los jenízaros o los escopeteros²¹⁷) o bien de tipo acuchillado (como los que llevaban los “*sipahis*”, la caballería otomana, ya en su época jenízara [vid. Anexos, 5.2.: fotos 070a, 070b y 070c]), a los que enrollaban una tela con borlas largas que colgaban llamadas *koza* (por lo que estos gorros eran conocidos como *kozalı fes*) [Avcı: 186]. En el caso de los gorros acuchillados, normalmente los tenían con doce hendiduras (en recuerdo de los imanes shiíes duodecimanos, cuyas creencias eran también relativamente cercanas a las de los jenízaros, en tanto que miembros de la orden de los *bektaşî*) y solían ser de color rojo (ambas cosas por influencia de los *kızılbaş*) [Veiga: 248] en lo que se observa una curiosa mezcla de simbología

²¹⁶ *Kültür ve Detaylar. Giyim. Efe ve Zeybek Kıyafeti* [en línea]. Página web de la Gobernación de Ankara [última consulta: 29.01.2007]. Disponible en la web: http://www.ankara.gov.tr/turkce/konu_detay.aspx?

²¹⁷ Los regimientos de derviches otomanos utilizaron asimismo cascos de metal que imitaban esos gorros de fieltro puntiagudos, ya que reproducían también la forma de los tocados típicos de los *mevlevîs* [vid. Anexos, 5.2.: fotos 071a, 071b, 071c y 071d].

heterodoxa que para ellos no parecía suponer ningún problema [vid. *supra*, 1.3.1., pp. 56-57]. Después comenzaron a usar sobre todo esto un tipo de fez cónico al que enrollaban telas ribeteadas con puntillas y sobre el que se colocaban una kufía (especialmente en invierno para protegerse del frío [Avcı: 187]) o un turbante. Este tocado tan espectacular continuó usándose incluso tras los cambios ocurridos con las *Tanzimat*²¹⁸ [vid. *supra*, 2.3.7., p. 423] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 072a, 072b, 072c, 072d, 072e, 072f y 072g] porque, aparte de su finalidad simbólica, era también útil como una especie de almohada para dormir al aire libre con la cabeza cómoda [Gönültaş]. Más tarde simplificaron el adorno y se quedaron tan sólo con el fez rodeado de telas de seda con puntillas bordadas en diferentes colores, que es lo que ha llegado hasta nuestros días [vid. Anexos, 5.2.: fotos 073a, 073b, 073c, 073d, 073e y 073f]. Las puntillas de las telas eran copias de las flores habituales de la zona, lo que ayudaba a su camuflaje. Y el hecho de que las telas fueran de seda se debe a que, según la creencia popular, la seda hacía que se librasen de heridas cortantes en la cabeza (se pensaba que resultaba un material difícil de atravesar con una hoja porque ésta resbalaba). Esta idea no era propia sólo de las clases bajas: los cascos de guerra de acero del soberano otomano, por ejemplo, estaban también siempre recubiertos de seda [Avcı: 187; Gönültaş].

Pero esta ropa tan especial no es sólo típica de los *zeybek*. Muchos otros trajes regionales de distintas partes de Anatolia tienen características similares, a veces incluso casi idénticas, exceptuando el antiguo y exagerado tocado. Un ejemplo podría ser los

²¹⁸ *Türk Halk Oyunları Kalatöğü. Zeybek Kıyafeti* [en línea]. Página web del Ministerio Turco de Cultura y Turismo [última consulta: 29.01.2007]. Disponible en la web: <http://www.kultur.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?>

trajes de los *seymen* [vid. *supra*, 2.3.7., p. 421], propios de la zona de la Anatolia central. Todos provienen de ropas tradicionales de diferentes tribus turcomanas que acabaron asentándose en distintos lugares de Asia Menor [Altuntaş: 3]. En la región de Bolu ha pasado a la tradición popular como *Köroğlu giyimi*, es decir, “la ropa de Köroğlu” [vid. *supra*, 2.3.8.] e incluso se denominan *Köroğlu Zeybekleri* los bailes populares similares a los de los *zeybek* que se conservan en esa zona [Avcı: 193]. Lo mismo ocurre con la indumentaria de zonas del este de Europa que antiguamente pertenecieron al Imperio, como Yugoslavia, Macedonia, Bosnia o Croacia [Avcı: 193] [vid. Anexos, 5.2.: fotos 074a, 074b, 074c, 074d, 074e y 074f]. Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII las autoridades otomanas comenzaron una campaña de presión para obligar a los *zeybek* a abandonar su traje característico, como primer paso para reinsertar a todos aquéllos que no estuvieran en las filas del ejército en la población civil y limitar los problemas de orden público de la zona. Sin embargo, estos primeros intentos no lograron gran cosa [Avcı: 24]. En 1838 el sultán Mahmut II prohibió la ropa de los *zeybek* [vid. *supra*, 2.3.7., p. 423] como represalia a la rebelión dirigida por Atçalı Kel Mehmet (ocurrida entre 1830 y 1831 [vid. *supra*, 2.3.7., pp. 423-424, nota 189]) y estableció penas diversas para aquéllos que continuaran usándola. Pero los gobernadores locales que debían poner en práctica dicha orden carecían del poder suficiente para imponerla. Con todo, se intentaron diferentes métodos violentos, entre ellos el exilio a otras zonas del Imperio, y gran cantidad de *efe* y *zeybek* encontraron la muerte durante esos años. Sin embargo, estas medidas provocaron un aumento de las revueltas por lo que sólo consiguieron el objetivo contrario a lo que pretendía el sultán: controlar a los levantiscos *zeybek* sin necesidad de acabar totalmente con ellos, como había hecho ya antes con los jenízaros [vid. *supra*, 2.3.3.8.2.1., pp. 259-260]. Entre finales del siglo XIX y principios del XX se repetiría la prohibición varias veces (en

1894, 1905 y 1908) aunque con iguales resultados [Avcı: 198-200].

Finalmente, en casi todos los lugares del mundo los bandidos suelen llevar algún signo en su ropa que es tanto un símbolo de su profesión como de su insumisión. En el caso que nos ocupa se trata del fez. Esta prenda comenzó a usarse en el Imperio Otomano de forma oficial y obligatoria tras la reforma relativa a la vestimenta promovida por el sultán Mahmut II (1808-1839). Hasta entonces los habitantes del imperio llevaban ropas y tocados diferentes según la religión que profesaban. El sultán decretó en 1829 la obligatoriedad, sobre todo para los funcionarios, de vestir a la europea. El gran problema se planteó al intentar cambiar el tocado tradicional masculino: la supresión del turbante necesitaba la autorización de los ulemas al creerse que su uso estaba íntimamente ligado a la religión musulmana (los expertos interpretaban algunas palabras del profeta Mahoma como indicaciones para su uso). Ya Selim III había prohibido en los uniformes militares de su *Nizam-ı Cedid* el uso de algunos cubrecabezas normales hasta entonces (como el *entari* [kufia], el *kavuk* [gorro] o el *sarik* [turbante]). Mahmut II optó finalmente por imponer el fez (cono truncado de fieltro de color rojo, originario de la zona de Túnez, pero cuyo uso se había extendido a otras muchas regiones mediterráneas, como por ejemplo Venecia). La idea la importó de Egipto donde los soldados habían comenzado a usarlo en tiempos de Mehmet Ali [Koloğlu: 303-304]. Con todo, parece ser que el fez había empezado a ser adoptado de manera informal por algunos cuerpos del ejército otomano hacia el siglo XVI, cuando las tropas otomanas de la zona del Egeo que iban a servir al norte de África [Yetkin, S.: 52] lo tomaron como “recuerdo” de su estancia en la región (al ser éste el tocado propio de allí) y lo añadieron a su “uniforme” característico. A su regreso a Asia Menor el fez sería adoptado asimismo por otros estamentos más o menos militares, como los *zeybek*.

Pero por aquella época no se llevaba sólo sino que normalmente se enrollaba encima una tela blanca o un turbante²¹⁹.

El sultán incorporó el fez al uniforme de su nuevo ejército al estilo occidental y así todos los reclutas que se unían a los regimientos pasaron a usar este nuevo tocado. Mahmut II hubiera deseado que los soldados llevaran un fez con visera (como un chacó); pero los ulemas se negaron porque ésta resultaría un inconveniente para el rezo. Desde entonces el fez se convirtió en el distintivo del ejército [vid. Anexos, 5.2.: fotos 075a y 075b] y la administración otomanos [Rubiol: 54-55; Veiga: 325] y los tocados más tradicionales quedaron como símbolo religioso al carecer el fez de dichas connotaciones. Éste fue el motivo por el cual el fez tuvo tanto éxito entre los miembros de las diferentes minorías del Imperio. Pero en el último cuarto del siglo XIX las minorías comenzaron a usar masivamente sombreros al estilo occidental con lo que el fez pasó a convertirse poco a poco en el nuevo símbolo de los musulmanes; y no sólo de los otomanos: muchos pueblos musulmanes que nunca habían pertenecido al Imperio comenzaron a utilizarlo como representación de su resistencia contra el colonialismo (en la India bajo dominio británico, por ejemplo, o en muchas zonas del África Central o del Sur). Sin embargo, también por entonces se comenzó a oír la expresión “*fesi bırakmış şapka giymiş*” (“abandonó el fez y se puso sombrero”) para referirse a aquéllos musulmanes que se sentían cercanos a las ideas occidentales y querían dejar constancia de su secularismo [Koloğlu: 303-305].

²¹⁹ *Türk Halk Oyunları Kataloğu. Zeybek Kıyafeti* [en línea]. Página web del Ministerio Turco de Cultura y Turismo [última consulta: 29.01.2007]. Disponible en la web: <http://www.kultur.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?>

Durante el período de gobierno del Comité para la Unión y el Progreso (1908-1918), los nuevos dirigentes comenzaron a usar el *kalpak* (gorro de piel, generalmente astracán, de forma trapezoidal y de origen turcomano), que se acabó imponiendo entre los mandos del ejército y que fue muy usado por los nacionalistas en la guerra de Liberación [Rubiol: 173]. Los unionistas reformaron el uniforme del ejército otomano en 1909: se impuso ropa de color caquí (en lugar de la azul utilizada hasta entonces, aunque este color permanecería en los uniformes de gala) y se decidió relegar el fez (cuyo uso no era verdaderamente muy práctico en la guerra, al carecer de visera y de protección para el cuello [Koloğlu: 306]). El fez, sin embargo, se siguió usando en la administración civil y entre los diferentes dignatarios del Imperio mientras que los oficiales y los altos cargos militares y unionistas llevaban el *kalpak*. El resto del ejército pasó a usar el *kabalak*, un nuevo tipo de tocado (según se dice diseñado por el propio Enver bajá) con una base de mimbre, de forma similar a la de un salacot, sobre la que se enrollaba una larga tela [vid. Anexos, 5.2.: fotos 076a, 076b, 076c y 076d]. Durante la guerra de Liberación el *kalpak* se convirtió en el símbolo de los nacionalistas que lideraban la guerra tanto contra las Potencias como contra el sultán.

En la novela encontramos el *kalpak* en dos personajes muy diferentes: por un lado lo lleva el agá Murtaza, que es la cabeza de una rica familia turcomana de esa zona, cuando se arregla para aparecer en actos oficiales en tanto que notable de la ciudad, aunque el resto de la ropa que usa sea absolutamente “a la europea” [III, 8, p. 138 y IV, 3, p. 46]. El otro personaje que luce esta prenda es el sargento Recep, que es uno de los bandoleros de la partida de Durdu *el Loco* primero y de la de Memed después. De él se nos dice que hace ya mucho tiempo que se convirtió en bandolero, aunque todo el mundo desconoce la verdadera razón por la que lo hizo [I, 12, p. 138 y pp. 158-159].

Este segundo caso es el que podría resultar más interesante ya que Recep es un bandolero con *kalpak*, sin fez. ¿Acaso por ser turcomano, cosa que no se explica en ningún momento? Pero otros personajes de la tetralogía claramente lo son y, sin embargo, no llevan *kalpak*. Dado el grado con el que se le conoce parece más lógico pensar que se hubiera hecho bandolero en la época del CUP tras haber participado en alguna de las guerras de finales del Imperio o, tal vez, en la guerra de Liberación como oficial o perteneciendo a algún cuerpo de irregulares. ¿Lo usa también como los otros utilizarán luego el fez, es decir, como símbolo de su rebeldía y su diferencia para con los demás en un momento en que ha dejado de ser una prenda habitual? ¿O como forma de parecerse a aquél que siempre lo llevó hasta la adopción del sombrero, Atatürk, encarnación del mando supremo? ¿O simplemente el *kalpak* es para él un mero “cubrecabezas” y nada más? Nunca lo sabremos.

El 28 de noviembre de 1925, ya con la República, se prohibió el uso del fez y también el del turbante para los religiosos [en la novela se alude a esta ley en I, 10, p. 113] pasando a ser sustituidos por sombreros (llamados *şapka*, palabra que llegó al turco desde el francés *chapeau* a través del ruso [Veiga: 478]) y gorras a la europea, acabándose así definitivamente con las distinciones de rango y religión que los dos primeros implicaban. Atatürk había explicado en varios de sus discursos durante una visita oficial que desarrolló el verano de ese mismo año a diversas ciudades del mar Negro (en general, muy conservadoras) su intención de cambiar la forma tradicional de vestir y muy especialmente el fez [vid. Anexos, 5.2.: fotos 077a y 077b]. Tiempo después declararía que el fez era “signo de ignorancia, de fanatismo, de odio al progreso y a la civilización” [palabras de Mustafa Kemal en un discurso de 1927, cit. en Rubiol: 173]. Para entonces era evidente que la prenda, que había sido impuesta hacía

relativamente poco tiempo y aceptada con reticencias en ese momento por la población, se había convertido ya en todo un símbolo del Islam y del estado que acababa de desaparecer. Era necesario, pues, eliminar también ese símbolo y colocar en su lugar otro que encarnara el nuevo rumbo que se pretendía dar a la República de Turquía. Así se introdujo el uso del sombrero, en tanto que complemento necesario al programa de reformas de todo tipo que pretendían convertir al país en un estado moderno y occidental. Primero el sombrero se hizo obligatorio entre los funcionarios y, más tarde, se prohibió el fez²²⁰. El cambio provocó numerosos disturbios en las zonas más

²²⁰ Poco más tarde se comenzó una fuerte campaña de propaganda a favor del uso de ropa a la occidental y contra el empleo del *çarşaf* y el velo femenino. El velo había comenzado a desterrarse en las ciudades a partir de 1911 en tiempos de los Unionistas, especialmente entre las primeras trabajadoras de las fábricas de tabaco y las dependientas de las tiendas y de algunas compañías, etc. [Shaw/ Shaw: 307] (el primer discurso en público de una mujer sin cubrirse la cara, aunque con la cabeza tapada, data de 1908 [Koloğlu: 329]) y fue muy criticado al finalizar la I Guerra Mundial debido fundamentalmente a la urgente necesidad de mano de obra en el precario mercado laboral de la posguerra. Sin embargo, el velo que cubría el cabello nunca llegó a prohibirse totalmente ni entonces ni bajo la República. Mustafa Kemal abogó en sus discursos por su supresión pero no presentó ninguna ley en su contra. De todas formas, la gran mayoría de las mujeres de las clases alta y media de las ciudades lo cambiaron por sombreros; por el contrario, las campesinas siguieron llevando los pañuelos tradicionales que habían usado hasta entonces. Las campañas antivelo tuvieron escasos progresos fuera de los ambientes más educados y sólo algunos ayuntamientos de grandes ciudades legislaron en su contra. En 1935 un congreso del CHP propuso su prohibición; pero, a pesar de ello, no llegó a tomarse ninguna medida específica [JÄSCHKE, G.: “Der Islam in der neuen Türkei”, en *Welt des Islam*, I (1951), 47; cit. en Lewis: 271]. En cualquier caso, es evidente que la situación en cada región y ambiente era muy distinta. Yaşar Kemal cuenta, por ejemplo, que en su pueblo no había ninguna mujer que llevara el *çarşaf* y que la separación entre hombres y mujeres sólo era efectiva en algunas celebraciones; en el resto de los casos, la vida se hacía en común [Yaşar Kemal/ Bosquet: 110]. Esto es una muestra de que las costumbres campesinas eran más “liberales”

conservadoras (especialmente en el mar Negro) que el gobierno reprimió de forma drástica pues en esos años contaba aún con poderes extraordinarios²²¹ [Rubiol: 173-

en ese aspecto que las de algunas ciudades. Lord Kinross comenta igualmente que en Anatolia la mujer campesina gozaba de algo más de libertad puesto que los aldeanos eran menos ortodoxos en sus costumbres, debido a la enorme influencia de las diferentes cofradías. También, por supuesto, influía el hecho de que trabajaran en el campo desde tiempo inmemorial lo mismo o más que los hombres (mientras que en las fábricas las mujeres no serían aceptadas hasta casi la República [Boratav, K.: 277]) [Kinross: 315]. Sólo mucho más adelante se prohibió llevar la cabeza cubierta a todas las mujeres que trabajaran en los servicios públicos (según la ley nº 657 de reglamento interno dictada para los funcionarios en octubre de 1982) y en el año 2002 el YÖK [el Consejo de Educación Superior, órgano creado tras el golpe de estado de 1980 para controlar las universidades. MJ Horta] prohibió también el acceso a las universidades a las mujeres que llevaban la cabeza tapada [Shaw/ Shaw: 381-386; Rubiol: 174; Veiga: 477-478].

²²¹ El 29 de abril de 1920, en plena guerra de Liberación, la Gran Asamblea había aprobado la formación de unos tribunales especiales en la capital, los *İstiklâl Mahkemesi*, que debían ocuparse de juzgar los “crímenes contra la nación” (especialmente los casos de desertión y bandidaje) y que comenzaron a funcionar en septiembre de ese mismo año. Pronto este tribunal se convertiría en el mejor instrumento del gobierno de Ankara para suprimir todo tipo de oposición en su contra, incluso después del final de la guerra. Años después, en marzo de 1925, cuando İsmet İnönü fue nombrado de nuevo por Atatürk Primer Ministro de la República para controlar con mano de hierro la revuelta el jeque Sait [vid. *supra*, 2.3.4.2.8., pp. 347, nota 156], se promulgó una nueva ley de orden público por la que el gobierno se otorgaba poderes cuasi dictatoriales por un período de dos años y restablecía los Tribunales de la Independencia, uno en Ankara y otro en las provincias del este, para juzgar, condenar y ejecutar de forma rápida y extrema a los rebeldes [Shaw/ Shaw: 352 y 381; Koçak: 99-102]. Los Tribunales actuaron con gran dureza y, una vez acabado el problema de la rebelión kurda, se dedicaron a aplastar a la oposición tomando como excusa este levantamiento y el intento de atentado contra Mustafa Kemal ocurrido en Esmirna en junio de 1926. No serían suprimidos hasta marzo de 1927 tras dos años de “terror” en los que ordenaron la ejecución de unas quinientas personas [Rubiol: 168-170].

174]. El rechazo no vino únicamente de las clases más bajas de la población y los religiosos; muchas autoridades se mostraron también reacias al cambio impuesto pero no tuvieron más remedio que aceptarlo (así, por ejemplo, en el tomo segundo de la tetralogía se nos dice que el prefecto de la ciudad, que ya lo era bajo los otomanos, se pone “de mala gana” el sombrero en lugar del fez [II, 29, p. 209]). İsmail Habip Sevük definió así los diferentes pasos realizados con respecto al cambio de tocado entre los turcos: “*Kavuk ümmetimiz, fes Osmanlılığımız, kalpak ihtilalimiz, şapka inkılabımızdır*” [“El gorro era (el símbolo de) nuestra *’umma*, el fez de nuestro otomanismo, el *kalpak* de nuestra revolución y el sombrero lo es de nuestras reformas”] [Koloğlu: 306]. Pero tan sólo los habitantes de las ciudades y las clases altas pasaron a utilizar la nueva prenda. En el campo y entre las clases urbanas más bajas la transformación sería algo más lenta y acabaría imponiéndose la gorra (el tocado habitual por aquellas fechas entre la mayoría de la población masculina en el mundo occidental²²²), que todavía perdura como elemento característico de las zonas campesinas. Se imponía así esta vez un tocado con visera, tal vez para recalcar el nuevo ambiente de laicidad que invadía el país²²³. Por eso, en la novela los personajes que quieren remarcar sus creencias

²²² La gorra de visera había comenzado a usarse en Europa y EE.UU. entre las clases altas y medias altas a mediados del XIX como complemento a la indumentaria deportiva y así permaneció hasta aproximadamente 1890. A partir de entonces se convertiría en la insignia de la clase proletaria hasta al menos la II Guerra Mundial y, por extensión, comenzaría a ser utilizada por las masas de ciudadanos de los niveles sociales más bajos [Hobsbawm, 1993b: 297-298].

²²³ Aunque permanecería el gorro de punto entre los marineros y muchos ancianos. Con el ligero auge religioso que comenzó tras la II Guerra Mundial, los hombres de religión comenzaron a utilizar un tipo de gorro específico como símbolo distintivo de su profesión y años después se impuso como equivalente al antiguo turbante [Lewis: 419]. En la actualidad ese gorro ha quedado fijado como

religiosas, sean verdaderas o falsas, suelen llevar la gorra con la visera ladeada, porque así muestran que están preparados para rezar en cualquier momento (esto es lo que ocurre, por ejemplo, con Abdi [I, 3, p. 26]). La mayoría de los campesinos de la novela, incluido el propio Memed antes de convertirse en bandolero, llevan ya gorra [I, 7, p. 58], lo cual quiere decir que la acción del primer tomo comienza (cuando nuestro protagonista tiene unos once años) después de 1925. Aunque no mucho después, dado que ese mismo volumen termina con la amnistía promulgada en 1933 y con un Memed de unos diecinueve años.

¿Por qué se convierte el fez en el símbolo de los bandoleros? Se conserva abundante información relativa a bandoleros reales que actuaron durante el siglo XIX, especialmente en la región del Egeo, que llevaban ya esta prenda (Çakırcalı Mehmet Efe, por ejemplo). En esos momentos el fez era un tocado de uso habitual entre los otomanos y, por tanto, su empleo por los bandoleros no suponía en este caso un símbolo de desobediencia sino más bien de asimilación con las clases altas y militares del imperio²²⁴. Pero, al prohibirse su utilización bajo la República, el fez permaneció entre ellos. Seguramente los motivos fueron variados: era la prenda que se usaba habitualmente y por eso mismo se continuó usando; era también un elemento arcaico de

verdadero símbolo de identidad de los musulmanes más reaccionarios, igual que determinados pañuelos femeninos para la cabeza.

²²⁴ Se cuenta una anécdota en la que Çakırcalı puso en ridículo a un grupo de unos doscientos hombres de origen albanés que habían sido reclutados y enviados a Ödemiş por el gobierno otomano con la misión de capturarlo a él y a su partida. El famoso bandolero les pilló desprevenidos y, en una muestra de su generosidad pero también de su poderío, envió al gobernador de Aydın las borlas cortadas de los feces de esos hombres, en lugar de sus cabezas [Yetkin, S.: 94].

un mundo que estaba muriendo pero que los bandoleros pretendían revivir; y ahora ya sí también se convirtió en un elemento de rebeldía, ya que al usarlo insistían en permanecer al margen de la ley incluso en sus aspectos más ínfimos como pudiera resultar la ropa²²⁵. El fez será el símbolo característico de su profesión porque al haber quedado arrumbado y despreciado por los dirigentes republicanos, resultaba lógico que fuera adoptado como enseña por los que estaban en contra de los cambios. Yaşar Kemal nos lo explica así:

Como era costumbre en las montañas, todos llevaban feces rojos, prenda propia de los bandoleros. Ninguno llevaba ni gorra ni sombrero. Nadie sabía a ciencia cierta quién había introducido el fez en las montañas ni quién lo había seguido utilizando después de la reforma del sombrero. Quizá ya hubiera bandoleros en las montañas durante la reforma y no se vieran obligados a quitarse el fez. Después, todo el que se echaba al monte se ponía uno en la cabeza [I, 10, p. 113].

Cuando Memed se echa al monte y pasa a formar parte de la partida de Durdu *el Loco* éste le regala un antiguo fez suyo para que se lo ponga [I, 10, p. 113]. Y cuando decide abandonar la vida en la montaña y va camino de una aldea de la costa disfrazado de imán, se comenta que le ha costado mucho abandonar su fez y cambiarlo por una gorra a rayas [III, 2, p. 19], metáfora quizás de lo difícil que resulta dejar el bandolerismo (algo sobre lo que se insiste durante toda la novela). Así también, el pastor nómada Müslüm, que acompaña a la partida de Memed y a menudo ha

²²⁵ Hobsbawm explica en un artículo que los objetos son más susceptibles de convertirse en algo simbólico cuando han dejado de tener un uso práctico. Como ejemplo cita las pelucas de los abogados británicos: su significado moderno no existiría si el resto de la gente no hubiera dejado de llevarlas [Hobsbawm, 1993b: 10]. Algo similar pasó con el fez.

comentado su intención de hacerse bandolero, se pone muy contento porque el Sargento Rubio de la aldea de Çiçekli le ha regalado un fez rojo [III, 28, p. 531]. ¿Porque es su “primer paso” para transformarse en lo que desea? También lo lleva Temir, el nómada de los Cabras Rubias que se une a Memed [III, 13, p. 236] y uno de borla tiene el cadáver del bandolero muerto por los gendarmes pensando que era Memed [III, 5, p. 82]. El propio Mustafa Kemal opinaba que “Es una locura creer que el pueblo ama y sigue a sus dirigentes sólo por sus ideales. Quiere que lleven pomposos uniformes y que estén investidos con las insignias representativas de su rango” [Kinross: 134]. La ostentación en el vestir y el fez eran el uniforme del bandolero, aquel por el que la gente le distinguía con facilidad y lo que le permitía saber a qué atenerse.

Tampoco podemos olvidar el elemento esotérico-religioso como una parte importante de los “adornos” en la vestimenta. Muchos bandoleros, aunque no sean especialmente creyentes, acostumbran a llevar talismanes o colgantes en los que confían tanto como en su propio valor para salir airosos en los múltiples avatares de su arriesgada vida (algo parecido a lo que ocurre con los toreros) [*vid. supra*, 2.3.4.2.7., pp. 336-340]. Así, Diego Corrientes llevaba medio ocultas entre la pechera algunas medallas sujetas por una cadenita de oro y un escapulario de la Virgen del Carmen [Hernández Girbal, I: 137]; un escapulario similar, aunque esta vez bien al descubierto sobre el pecho, dice Julián de Zugasti que llevaba el bandolero Francisco Fernández Baena, conocido por *el tío Martín*, conocido por sus acciones sanguinarias [Quirós/Ardila: 164]. Parece ser que *el Tempranillo* llevaba siempre consigo una imagen de la Virgen de los Dolores de Córdoba, colgada del pecho [Soler: 230]. Y, entre las pertenencias encontradas al bandolero Andrés Bazán *el Manco* tras su muerte, se contaron dos estampas de santos y una medalla de la Virgen colgada al cuello

[Rosenzvaig: 7]. Ya hemos visto como los *zeybek* y también los *seymen* solían ponerse sobre la ropa unos amuletos especiales [*vid. supra*, p. 486, nota 215] o cómo parte de sus prendas (en concreto el cinturón de fieltro que llevaban bajo la faja de tela) tenían por objetivo (más o menos real, más o menos mágico) evitar las balas [Avcı: 127]²²⁶. Recordemos que Tahsin *el Galgo* dice que Memed lleva el anillo de la Comunidad que le protege (testimonio que repetirán varios testigos en momentos diferentes de la novela). De igual manera otros verán como Memed lleva también puesta la camisa mágica de Saladino (que le ha sido entregada por la Madrecita [IV, 16, pp. 424-426]), entre ellos el propio sargento Asım [IV, 17, p. 442]). Y algunos comentan haberle visto ciñendo la espada de la Comunidad que dicen le ha sido regalada también por la Madrecita (como Zeynep *la Negra* [IV, 4, p. 74]). En un principio la madre Hürü había explicado que esa espada era *zıılfiķar*, la del califa Ali [III, 18, p. 340]²²⁷. Pero más tarde

²²⁶ Estos amuletos protectores recuerdan a los famosos “detente” o “salvaguardia del Sagrado Corazón”. Creados por la religiosa Sta. Margarita María Alacoque en 1675, eran placas de cobre sobre las que se pegaba la imagen de un corazón de Jesús y que se llevaban prendidas a la ropa. En un principio fueron usados como protección contra cualquier peligro o enfermedad; pero, a partir de 1866, su uso se extendió entre los soldados que luchaban en la guerra franco-prusiana en la creencia de que les servirían de escudo contra las balas del enemigo. Con el mismo objetivo lo llevaban, por ejemplo, los requetés y algunos otros soldados católicos durante la Guerra Civil española [Tomado de www.corazones.org/diccionario/detente/.htm , última consulta: 28/05/2007].

²²⁷ En la tradición shıf este califa, sobrino-yerno del profeta Mahoma, es un modelo de bravura e inteligencia así como un inigualable guerrero [Pareja: 220]. Los relatos turcos (especialmente entre los alevíes y los *bektaşı*) aluden a menudo a su espada. Parece ser que se guardaba en el palacio del Topkapı y a ella se atribuían poderes mágicos [*vid. Anexos: 5.2.: foto 078*]. Según una tradición popular turco-musulmana, el estrecho desfiladero que cruza los montes Tauro (conocido por el nombre de “Puertas

la propia Madrecita aclara a Memed que en realidad perteneció a un tal Hasan bey a quien se la regaló Saladino para que luchara con ella contra los cruzados en Jerusalén (el relato que hace Yaşar Kemal acerca de esta espada y la lucha y muerte de Hasan bey recuerda fragmentos de la *Chanson de Roland* y mantiene también una cierta relación con las tradiciones artúricas). Posteriormente pasó a la Comunidad, pero no todos los hombres que pertenecían a ella se sentían capacitados para llevarla. Es una espada sagrada y mágica que tiene grabadas novecientas noventa y nueve aleyas y hadices y la que muchos temen. Los familiares masculinos de la Madrecita murieron todos en la guerra por no haberse atrevido a ceñirla. La anciana explica que Memed merecería esgrimirla pero que ella no es libre de entregarla a quien quiera sino que es la propia espada quien elige a su dueño [III, 21, pp. 403-406]. A pesar de esto, Murtaza agá piensa que está en manos de Memed y que gracias a su poder el bandolero podrá derrotar a todos los ejércitos que se envíen en su contra [IV, 5, p. 98]. La confusión de Hürü podría provenir de una vieja costumbre entre los *seymen* quienes solían llamar a sus espadas *zülfikar* como forma de simbolizar que la labor que realizaban con ellas se asemejaba a la conducta seguida por Ali (el cual siempre pretendió, según ellos, imponer la verdadera justicia y se dedicó a una valerosa defensa de los más necesitados) [Avcı: 123]. También sabemos que la mayoría de los regimientos jenízaros, que compartían con los shiíes su veneración por Ali y de donde provenían muchos *seymen*, utilizaban la espada del cuarto califa como emblema en sus estandartes (mezclada con otra serie de símbolos) [Tokatlıoğlu: 179] [*vid.* Anexos, 5.2.: fotos 079a y 079b].

Cilicias”) fue hecho por Ali con la espada *zülfikâr* de un solo tajo para que por allí pudieran pasar los ejércitos del Islam [Gürsel, 2000: 23-24].

Es también interesante reseñar que la crudeza de la vida en las montañas fomenta que los bandoleros tengan que cambiar a menudo de ropa y aspecto en el momento más inesperado. Puede ser que lo hagan para pasar desapercibidos, pero la mayoría de las veces se debe a una mera necesidad de higiene. Tras marchas de días enteros a la intemperie con un clima desfavorable o por terrenos inhóspitos, tras luchas de varias jornadas contra sus perseguidores, la urgencia por tomar un baño y tener ropa limpia es capital. En estas situaciones reciben generalmente ayuda de los campesinos (los aldeanos de Menekşe ayudan a la partida de Memed, dirigida en esos momentos por Ferhat, para que se laven y se curen las heridas y luego les dan trajes limpios [IV, 8, p. 166] y, cuando abandonan la aldea, les devuelven su ropa limpia y zurcida [p. 171]; lo mismo pasará en casa del sargento İlyas [IV, 23, pp. 648-649] o en la de la señora Zöhre [IV, 23, p. 681]). Y también de los nómadas (por ejemplo, el jefe nómada Kerimoğlu ofrece a Memed y a Cabbar comida, curas para sus heridas y ropa limpia [I, 12, pp. 152-155]). El baño y el cambio de ropa son necesarios también cuando hay heridas de por medio, tanto físicas como psíquicas [II, 42, p. 333-334]. De todas formas, un buen baño y ropa limpia tras varias jornadas de viaje no sólo es algo indispensable sino la obligación de cualquier buen anfitrión y así se puede ver en otros momentos de la novela (por ejemplo, cuando el maestro Abdülselam recibe a Memed a su llegada a la ciudad de la costa para instalarse allí [IV, 6, p. 126]). Este rasgo es un residuo aún de un modo de vida que ya se ha perdido en muchas zonas del mundo pero que en el primer tercio del siglo XX era todavía visto como una deferencia ineludible para con los huéspedes, mucho más donde los viajes seguían haciéndose sobre todo a pie o en medios de transporte bastante precarios. Para finalizar, hay veces en que simplemente se trata de obsequios sin una causa directamente enlazada con la necesidad ni el viaje sino más bien también con este sentimiento de hospitalidad del que hablábamos. El jefe

nómada de los Cabras Rubias, Battal agá, y su tribu ofrecen, por ejemplo, a Memed, tras su vuelta de visitar la Comunidad de los Cuarenta Ojos y tomar la decisión de renunciar al oficio de bandolero, una amplia variedad de ropa y armas (a pesar de que se comenta que el poder económico de los nómadas ha caído en picado en los últimos años, da la sensación de que se considera una muestra de deferencia para con los huéspedes importantes obsequiarles con una gran cantidad de prendas hechas por las mujeres o compradas por la tribu):

Mientras conversaban [Memed y Battal agá. MJ Horta] entraban sin cesar jovencitas, recién casadas y viejas. Todas ellas llevaban sacos bordados, grandes y pequeños, que dejaban al pie de la tela que cerraba la tienda y echaban un vistazo a Memed antes de irse. Un muchacho trajo varias cartucheras con adornos de plata y una carabina alemana; las depositó junto a los sacos y esperó de pie, en actitud respetuosa. Luego trajeron unos prismáticos, dos dagas circasianas y un revólver con cachas de puro marfil... (...).

(...). Del interior [de los sacos] salieron unos zaragüelles de tela marrón clara tejida a mano, con bordados de hilo de plata en los bolsillos, las costuras y las perneras. Las borlas de los cordones de la cintura también estaban trenzadas con tan noble material. Del mismo saco salió un capote nuevo, asimismo con bordados de plata. Una camisa de seda con el cuello delicadamente bordado con distintos colores, tres pares de calcetines largos, tres pañuelos también de seda adornados en las esquinas con violetas de un color azul intenso y, por último, un par de buenas botas de cordones de Maraş y unos calzoncillos largos de batista. [III, 19, p. 347].

Memed se siente primero abrumado por tanto regalo pero finalmente se decide a probarse la nueva ropa y ve que le sienta perfectamente ya que las mujeres nómadas conocen bien su trabajo. Y Battal agá comentará también que ellas eran las que hacían la ropa para Köroğlu antes de que saliera a combatir, o al menos eso se ha venido diciendo de generación en generación desde entonces entre los ancianos de la tribu. Esa

ropa era la que tanto alababa el Poeta Ciego cuando cantaba sus romances sobre Köroğlu (en los que podía estar días describiéndola) [p. 348]. Así vemos cómo Memed enlaza de nuevo con la tradición de los bandoleros legendarios [*vid.* Anexos, 5.2.: fotos 080a, 080b, 080c, 080d, 080e y 080f].

2.3.9.2. Equipo

Una de las necesidades básicas de los bandoleros es contar con armas modernas que no sólo les sirvan para protegerse sino que ayuden a hacerles más temidos, tanto por la efectividad de éstas como por su posible desconocimiento entre el común de la gente. Pero aparte de las de fuego, como las pistolas, fusiles, rifles o carabinas, en los relatos aparecen otra serie de armas blancas (cuchillos, puñales, espadas cortas, pero también hondas) más propias de aldeanos pobres. Ciertos campesinos, sin embargo, también estaban acostumbrados a usar armas de fuego pues se dedicaban a la caza (en I, 7, p. 60 se dice que Memed es muy buen cazador y por eso tiene una excelente puntería; el mismo dato se repetirá a menudo [I, 21, p. 287], sobre todo cuando se comente la supuesta “especialidad” de Memed, matar a alguien disparándole a la niña del ojo [III, 6, pp. 89-90; III, 12, pp. 199-200; IV, 19, p. 470; etc.]) y en la novela que nos ocupa, por ejemplo, da la sensación de que, tras muchos años de guerras diversas en la zona, la gente de las aldeas acostumbraba a tener este tipo de armas en casa [véase I, 12, p. 158; II, 3, p. 27; III, 16, p. 303]. A partir de la extensión del uso de armas de fuego, en el siglo XVII, las autoridades otomanas publicaron diferentes normativas que prohibían su posesión y uso, pues resultaba bastante difícil distinguir a simple vista a un campesino de caza de un atracador o de un bandolero, y tendían asimismo a relacionar el mero hecho de tenerlas con su utilización en actos criminales o levantamientos. Esta hipótesis no andaba en realidad muy equivocada, ya que las primeras rebeliones de

zeybek, por ejemplo, se llevaron a cabo gracias a la aparición en el mercado de los fusiles. Con todo, las primeras leyes serias al respecto no se otorgaron hasta principios del siglo XX, cuando el problema de orden público era una cuestión primordial en ciertas provincias. Por entonces, no sólo se prohibió su posesión sino que se decidió reunir aquéllas que ya estuvieran en poder del pueblo llano. No hace falta decir que las medidas resultaron de todo punto ineficaces [Avcı: 68-69; Yetkin, S.: 80].

Las armas de fuego son, desde luego, absolutamente imprescindibles en el bandolerismo y de su posesión y calidad y del buen aprovisionamiento de munición depende su vida, por lo que es lógico que las mimen. Pero también en ellas se percibe una prodigalidad de aderezos que dista muy mucho del pragmatismo necesario para vivir en la montaña. A veces son herencias (algo así podríamos considerar la carabina y los cartuchos que el molinero de su pueblo, İsmail *el Sin Orejas*, da a Memed. Fueron dejados en su molino por el Bandolero Calvo tres meses antes pero, dado que no ha vuelto para reclamarlos -el lector sabe que es porque ha muerto-, mejor que los use otro que está en apuros [II, 34. P. 264]), regalos (ya se ha visto que el jefe nómada Kerimoğlu regala a Memed una pistola con funda y cartucheras [*vid. supra*, 2.3.9.1., p. 481]) o han sido apresadas al enemigo (como el fusil que Durdu *el Loco* entrega a Memed al unirse a su partida, tomado en su último asalto y escondido después en uno de sus refugios [I, 10, p. 114]); otras veces se compran (Memed se pertrecha de una carabina, cartucheras y munición en abundancia en la tienda de la costa de Zeynullah efendi antes de lanzarse de nuevo al oficio [IV, 15, p. 396]). Pero en su elección se presiente también el criterio del antiguo campesino pobre que ahora tiene posibles (en el último ejemplo citado, sin ir más lejos, la carabina es nueva y de acero reluciente, seguramente fruto del comercio de contrabando, y las cartucheras están adornadas con

tiras plateadas y bordados en oro). En este aspecto también podemos rastrear una cierta evolución. En un primer momento, cuando Memed se rebela contra la decisión de Abdi de casar a su novia con su sobrino y se escapa con ella del pueblo, la única arma que lleva Memed encima y con la que logra matar al sobrino y herir a Abdi es una pistola [I, 8, pp. 85-86]. Luego, Durdu *el Loco* le regalará un fusil al entrar a formar parte de su partida y, a partir de ahí, Memed irá cambiando de armas cada poco tiempo según el momento. Es decir: una vez convertido en bandolero ya no es suficiente con una pistola; ahora necesitará armas de fuego más potentes que ayuden a disparar a larga distancia y otra serie de aditamentos (cartucheras y bolsas para la munición, puñales, prismáticos, granadas de mano, etc.) [ver, por ejemplo, las armas que lleva cuando llega con Cabbar *el Largo* a la tienda del jefe nómada Kerimoğlu en I, 12, p. 152; o cuando entra de nuevo en su pueblo intentando acabar con Abdi en I, 14, 198]. Las armas, al igual que los zapatos, son lo último que un bandolero debe abandonar. De ahí que a Memed le resulte tan difícil dejar las suyas en los diferentes momentos en que intenta renunciar al bandolerismo. Así, por ejemplo, en el tomo III Memed regala todas sus armas a los nómadas de los Cabras Rubias menos la carabina antes de intentar desaparecer [III, 18, pp. 348-351]; pero poco tiempo después, convencido de que no va serle posible, vuelve a por ellas y organiza de nuevo una pequeña partida [III, 21, p. 415-416]. O cuando va camino de la aldea de la costa piensa también en que va sin muchas armas, lo cual puede resultarle peligroso, y recuerda las repetidas veces en que ha intentado separarse de su fusil sin lograrlo [IV, 2, p. 19], arma que luego el maestro Abdülislam esconderá en un lugar secreto y seguro para el momento en que pueda volver a necesitarla [IV, 6, p. 126], aunque mucho tiempo después, al decidir volver al monte, se olvide de ella y prefiera comprar una nueva. En resumen: las armas son parte fundamental de la profesión de bandolero (“su instrumento de trabajo”, podríamos decir) pero también de

su imagen. De ahí que a menudo sean más impresionantes que efectivas y estén excesivamente aderezadas.

El hombre, envuelto en su capa bordada de oro, dormía encogido con las rodillas pegadas al pecho y la cabeza apoyada sobre el fusil, que descansaba en una raíz de endrino. (...). Se inclino, cogió el fusil del suelo y se lo echó al hombro. De su cadera izquierda pendía una larga daga circasiana con incrustaciones de plata que casi le llegaba hasta la rodilla. Junto al puñal, sobre la ingle, tenía una pistola. Por encima de la camisa a rayas, de tosca seda tejida a mano, llevaba tres cananas. Los enormes y negros prismáticos que le colgaban del cuello parecían tan flamantes como las sandalias, confeccionadas con lana gruesa. Los calcetines de lana bordada le llegaban hasta las rodillas y llevaba unos zaragüelles de lana marrón, teñidos con cáscara de nuez, como los que usan los campesinos de los Tauro. [Aspecto de Memed cuando va camino de Vayvay, tiempo después de haber matado a Abdi agá. II, 2, p. 16].

A pesar de la enorme carga que llevaba encima, Memed avanzaba sigilosamente, sin hacer ningún ruido al caminar, como si se deslizara, como si sus pies no tocaran el suelo. No obstante, el peso era mucho. Se había sujetado tres cartucheras al cuerpo y se había pasado otras dos por los hombros, a izquierda y derecha. El fusil, la daga, los prismáticos, las granadas y la pistola formaban otra carga bastante respetable. [A su salida de Vayvay por primera vez. II, 21, p. 135].

Las armas de fuego solían ser pistolas con adornos de taracea que llevaban colgadas del cuello atadas a cordones con borlas o escondidas en la faja. Asimismo portaban mosquetes en los primeros tiempos que después cambiaron por fusiles de cartuchos (generalmente Martinis) o por carabinas [Avcı: 191]. En el año 1887 algunas autoridades otomanas se dieron cuenta de que los fusiles que tenían los bandoleros tenían una capacidad de tiro mucho más larga que los de las fuerzas de seguridad que les perseguían. Pero los graves problemas económicos del Imperio

impidieron que esta desventaja se equilibrara pues, para cuando el gobierno central enviaba armas más potentes, los bandoleros ya habían logrado hacerse con otras de mejor calidad a través del contrabando. Esta situación influía enormemente en la moral de la tropa y provocó a menudo la retirada de los gendarmes en algunos enfrentamientos directos con las partidas dada su poca efectividad [Yetkin, S.: 77-80] [*vid.* Anexos, 5.2.: fotos 081a, 081b, 081c, 081d, 081e, 081f, 081g, 081h, 081i y 081j].

Por lo que respecta a España, el arma por excelencia de los bandoleros fue el trabuco. Era un elemento que por sí sólo imponía respeto y resultaba imprescindible en la lucha cuerpo a cuerpo que a veces tenían que sostener con las fuerzas de seguridad u otras bandas pues su disparo en forma de abanico hacía que la metralla que contenía pudiera herir de una sola vez a varios enemigos. Las carabinas, por el contrario, tenían mayor alcance pero peleando de cerca eran menos eficaces. Al mismo tiempo, el trabuco podía acabar convertido, si las circunstancias lo precisaban, en un ariete capaz de derribar cualquier obstáculo. En cualquier caso, también iban equipados con pistolas sujetas en las fajas y navajas (uno de los elementos más característicos y cuyo uso llamaba extraordinariamente la atención a los extranjeros). Con el paso del tiempo, el armamento fue modernizándose, lo mismo que el de sus perseguidores. A finales del siglo XIX la Guardia Civil solía requisar con asiduidad entre los bandoleros muertos en escaramuzas diversas fusiles Remington o Berdan así como pistolas de dos cañones [Soler: 194-199].

Algunas de las descripciones de bandoleros que salen a lo largo la novela engloban todo lo dicho con anterioridad:

Luego fue a la choza y sacó su saco de debajo de la cama. Se quitó los zaragüelles y la camisa y se puso su propia ropa en un abrir y cerrar de ojos. Se colocó la pistola, la daga y los prismáticos, y se abrochó las cananas. Se colgó la carabina del hombro y se echó sobre los hombros su capa bordada de Maraş. Dio varias vueltas al fez entre las manos y acabó por guardárselo en el bolsillo interior de la capa. Los calcetines le llegaban hasta las rodillas. Los zapatos estaban resecos y le apretaban un poco, pero ya darían de sí. Tenía el mismo aspecto que cuando había llegado a Çukurova. [Cuando decide abandonar Vayvay para matar a Ali Safa bey y Hamza agá. II, 55, pp. 421-422].

(...), llevaba un capote de Maraş, un fez de borla inclinado hacia la derecha y polainas de lana. Tenía una carabina alemana y cuatro cartucheras sobre el pecho. [Descripción de un bandolero muerto por los gendarmes que piensan es Memed. III, 5, p. 82].

Aquella mañana, Memed *el Flaco* se levantó temprano, se puso sus zaragüelles, su aún sanguinolento capote y los calcetines que la madre Hürü había tejido para él. Se ató bien las sandalias, se colocó cruzadas las cartucheras, se colgó al cuello los prismáticos, se tocó con el fez, guardó el resto de sus pertenencias en las alabardas y se acomodó el fusil al hombro. [Tras tomar la decisión de volver a su vida como bandolero. III, 18, p. 345].

El Hijo de Zala vestía unos zaragüelles negros de sarga y una magnífica chaqueta, también negra, de tela inglesa de contrabando. Sobre la chaqueta se había colgado tres cananas decoradas con plata repujada a la circasiana. Su daga, también circasiana, con empuñadura de plata, le colgaba muy baja, sujeta a la cartuchera que le ceñía la cintura. Sus prismáticos eran pequeños, marrones. En los pies llevaba unos zapatos rojos de Maraş con la suela de cuero grueso, muy resistente. Debajo se había puesto unos calcetines bordados con diseños kurdos. Se veía la culata de nácar de su pistola.

Los cadáveres de los otros bandoleros que estaban tirados en el patio llevaban más o menos el mismo atuendo. [II, 31, p. 230].

Entraron en la habitación tres pastores cubiertos con sus capas. (...).

Al despojarse de ellas refulgió el brillante acero de las armas. No se les veían las cartucheras cruzadas sobre el pecho. Pero estaban armados y equipados hasta los dientes con sus prismáticos, pistolas y dagas. [Veli *el Cuervo* y sus hombres, al llegar a casa del molá Duran. III, 24, pp. 475-476].

Apenas habían dejado la aldea cuando aparecieron siete hombres armados hasta los dientes, todos de la misma altura y ataviados con capotes de Maraş con los bordes ribeteados de plata, zaragüelles de sarga, calcetines bordados hasta la rodilla. [Descripción de un grupo de siete Memeds. IV, 8, p. 173].

Finalmente, una parte muy importante de su aderezo es la montura. Los bandoleros solían necesitar recorrer en cortos períodos de tiempo grandes extensiones de terreno, por lo que la óptima condición de sus cabalgaduras era algo imprescindible en su profesión [Soler: 14]. El aristócrata John Carr, durante su viaje entre Jerez y Sevilla (en 1810), se encontró con un contrabandista a quien confundió en un principio con un bandolero, el cual iba “montado en un magnífico caballo andaluz; su silla árabe cubierta, como es lo usual, con una piel de oveja y en uno de los lados llevaba colgado su mosquetón” [cit. en Soler: 191]. P. Mérimée decía que José María *el Tempranillo* iba sobre un caballo bayo [cit. en Quirós/Ardila, 1931: p. 110]. *El Pernales* y *el Hijo del Arahal* (muertos por la justicia española en 1907) montaban respectivamente un macho negro, joven y vigoroso, y una yegua (según consta en el telegrama del alcalde de Alcaraz al Ministerio de la Gobernación [cit. en Quirós/Ardila: 188]). Y Francisco Antonio Jiménez Ledesma, conocido por *el Barquero de Cantillana* y cuyas andanzas sirvieron de base para elaborar el personaje de Curro Jiménez (popularizado por TVE hace varias décadas), montaba un estupendo alazán de nombre Pantalones [Soler: 240-241]. Por lo que respecta a Billy *el Niño*, se sabe que montaba una yegua gris

con la que realizó famosas cabalgadas y que parecía tener un cierto sexto sentido para evitar el peligro a su amo [Sénder: 41-42, 60, 86, 166]. Llevaba una silla de montar con remaches de plata e incrustaciones de nácar [Sénder: 152]. Pero, además de la mera necesidad práctica, la tradición quiere que los bandoleros famosos tengan un caballo también especial, como muchos guerreros o héroes épicos y religiosos. Así Ali (el yerno de Mahoma) tenía a Döldül, el Profeta mismo a Burak²²⁸ y el joven Osman [ver su historia en III, 14, p. 249] uno árabe [III, 18, p. 338]; Hızır²²⁹ uno pardo [IV, 4, p. 80],

²²⁸ Durante el período de predicación inicial de la nueva religión, en La Meca, se produce el famoso viaje nocturno del Profeta desde esa ciudad hasta Jerusalén. El viaje se conoce con el nombre de *Isra'* y los comentaristas del Corán opinan que la primera aleya de la azora 17 se refiere a él. Se cuenta que Mahoma realizó este viaje montado en al-Buraq, cabalgadura ya usada por otros profetas, diversamente descrita en las tradiciones, a la que se presenta con rostro humano, crines de caballo, patas de camello, cuerpo y cola de vaca, pecho de color rubí rojo y alas poderosas. Era tan veloz que, de un brinco, llegaba hasta donde alcanzaba la vista [Pareja: 179].

²²⁹ Es uno de los más importantes *awliya'* del Islam (“amigos de Allah”, que son venerados como “santones”) y, dentro de esta categoría, pertenece al grupo de los legendarios. Su nombre tradicional es al-Hidr o al-Hadir [“el Verde”] y se le identifica con el personaje anónimo del cual habla el Corán en un pasaje [azora 18, aleyas 60-82; aparece exactamente en la aleya 65]. En él pone a prueba la paciencia de Moisés, que le ha tomado por guía, y finalmente Allah declara que es un siervo suyo al que ha investido de misericordia y sabiduría divinas. Los relatos y tradiciones sobre “el Verde” son muy numerosos: se dice que es inmortal, que vive en Jerusalén y que cada viernes hace su oración en cinco famosas mezquitas. Algunos místicos dicen haber recibido de él la *hirqa* o hábito de iniciación mística [Pareja: 204]. Parece que el asunto de su inmortalidad recoge diversas tradiciones de personajes legendarios convertidos en inmortales por haber entrado en contacto con el “agua de la vida” (como ocurre en la epopeya de Gilgamesh, por ejemplo). Es famoso por aparecer y desaparecer de improviso y, según la creencia popular, es un santo que ha recibido el encargo divino de proteger a los musulmanes, de

Bucéfalo perteneció a Alejandro Magno, *el Bicornes*, [IV, 7, p. 147] y Atatürk montaba un alazán [IV, 12, p. 270]. El mejor ejemplo de caballo de bandolero es el gris del legendario Köroğlu, de nombre Kırat y él mismo también legendario. Al igual que su amo, logró convertirse en inmortal (aunque por métodos distintos: el caballo bebió el agua de la vida eterna, mientras que el bandolero se hizo inmortal por sus buenas acciones con los pobres [III, 7, p. 117]). Por su parte, Memed *el Flaco* no tiene una montura específica al comenzar su vida de bandolero y de hecho parece que tanto sus primeras acciones como muchas de las posteriores son siempre a pie. El primer caballo que le conocemos aparece cuando lo necesita para ir a rescatar a Hatçe e Iraz del pelotón de gendarmes que las lleva a la prisión de Kozan (aquí se lo proporcionará Ali *el Cojo* y se nos dice que es una buena montura, acostumbrada a las largas galopadas. Ali lo ha enjaezado como si fuera para una boda, con amuletos y cintas multicolores y bridas adornadas en plata [I, 24, pp. 312-313]). Luego, ya al final, el Gran Osman le regala uno gris típico de esa zona de Turquía (de patas cortas, como los de las tribus esteparias) [I, 37, p. 363]. Pero, ya en el segundo tomo de la novela, aparece la montura especial y maravillosa que va a erigirse en el caballo propio del héroe: es un hermoso y salvaje caballo zaino digno de un rey [este caballo aparece en la novela en el capítulo 4 del tomo II y su raza e historia se narran en II, 5, pp. 43-47]. Aunque ese caballo no pertenece entonces a Memed, desde el primer momento se nos relatan sus avatares de forma detallada y, poco a poco, el caballo irá apropiándose de parte de la narración y

ahí que acuda siempre en defensa de los necesitados allá donde estén. En el Islam turco generalmente se le relaciona de forma estrecha con el profeta Elías y la imagen popular de ambos está muy entremezclada. Existe incluso una fiesta (el seis de mayo) en la que se celebra el encuentro de los dos y el comienzo de la primavera: el *Hıdırellez* [Hançerlioğlu: 158].

acabará convertido en una especie de sosia de Memed. El zaino será un símbolo más del bandolero (así lo sienten claramente Halil Taşkın bey y Murtaza agá [IV, 5, p. 103]) y, al mismo tiempo, su representación más mágica y supersticiosa tanto entre sus partidarios (se puede observar muy bien en las historias que se cuentan entre los campesinos sobre la forma casi milagrosa en que Memed ha logrado escaparse de Mahmut agá [III, 29, pp. 535-537]) como entre sus detractores (ver, por ejemplo, cómo los notables de la ciudad creen ciegamente que matándolo acabarán también con Memed [IV, capítulo 11]). Nedim Gürsel opina que Yaşar Kemal se ha basado a la hora de perfilar al zaino en el culto tradicional a los caballos traído desde Asia Central por los turcomanos así como en los numerosos motivos que aparecen sobre ese tema en los romances [Gürsel, 2000: 39]²³⁰. Pero Memed no monta este caballo hasta el final del tomo II, cuando, harto de las miserias que el pueblo de Vayvay está pasando por culpa de Ali Safa bey, decide ir a matarlo (lo monta entonces sin siquiera silla y con unas rudimentarias riendas de esparto; pero lo increíble es que el caballo se deja dócil, cuando hasta entonces no había permitido que nadie se acercara siquiera a él [II, 55, p. 423]). Y poco después, a comienzos del siguiente tomo, cae de su lomo al ser herido por los gendarmes que le han rodeado [III, 2, pp. 14-21] y ya no volverá a guiarlo hasta el final de la tetralogía, cuando se prepara para ir a matar a Arif Saim bey [IV, 24, p. 714]. En el tomo IV usará otros caballos diferentes, aunque también se muestre muy exquisito

²³⁰ Por otra parte, el hecho de que el héroe esté acompañado por un ayudante en forma de animal con cualidades mágicas es otra de las características habituales en muchos cuentos tradicionales. En los relatos más primitivos era el héroe quien podía transformarse en un momento dado en ese animal; con el paso del tiempo, la figura se desdobló en dos y el ayudante pasará a ser considerado como la facultad personificada del protagonista, el cual, por regla general, lo recibe como regalo [Propp: 242-246].

a la hora de elegirlos (a su llegada a la costa se hace con un purasangre con silla circasiana con el pomo, los estribos, los arneses y las alforjas bordados en plata [IV, 9, p. 194]; y cuando decide volver al bandolerismo tarda días en conseguir uno de su agrado, al que luego enjaezan con complementos hechos por un guarnicionero muy especial, todos ellos llenos de plata labrada y bordados en oro, más algunos amuletos de colores en la frente, la cola y las crines [IV, 15, pp. 394-395]).

* * *

Sin embargo, todo este conjunto de ropas, armas y cabalgaduras no siempre era una seña inequívoca de estar en presencia de un bandolero. Ya en la Edad Media los bandidos de Sierra Morena, conocidos como los golfines, solían vestirse y equiparse al igual que el resto de los habitantes de la zona. Lo hacían para adaptarse mejor a la dura geografía de la región; pero, indudablemente, también para confundirse más fácilmente [Soler: 194]. Los viajeros extranjeros por la España decimonónica tenían a menudo grandes dificultades para poder distinguir a sus idolatrados y tantas veces buscados bandoleros de los guardianes de diligencias, los contrabandistas o los meros lugareños. Esa confusión se debía muchas veces a su escaso conocimiento de la vestimenta local y a su ofuscación por tropezar con incidentes “pintorescos” que poder relatar a sus ávidos lectores. Richard Ford (1845) se asombraba del aspecto de las fuerzas que acompañaban y daban protección a los viajeros en diligencia, cuya ropa y armamento eran semejantes a los de los salteadores de caminos; aunque, muy acertadamente, suponía que la mayoría de ellos serían antiguos bandidos que, indultados, desempeñaban esa profesión [cit. en Soler: 142-143]. A este respecto podría decirse que esa similitud también abarcaba a los escopeteros al servicio del estado que les perseguían, como muy bien podemos observar en las litografías de época [*vid.* Anexos, 5.2.: fotos 082a y 082b].

Ford reseñaba que muchos españoles solían vestir “el traje nacional” [*sic*] al ponerse en camino, el cual era muy parecido al que usaban los bandidos de las comedias, lo que llevaba a muchos extranjeros a tomarlos por uno de ellos. Si a eso se añadía que:

(...), casi todos son morenos, tienen los ojos negros y penetrantes, el pelo desgreñado y, en caso de viaje, prescinden de la toalla y la navaja; una barba sin afeitar da, no sólo en España, un aspecto tenebroso que aumentará si el individuo lleva un fusil y un cuchillo. Además, estos señores así trajeados tienen la costumbre de quedarse mirando fijamente por debajo del sombrero gacho, cuando pasa por su lado un extranjero vestido para ellos, de un modo raro, que excita su curiosidad y suspicacia, y, naturalmente, es un poco difícil distinguir la oveja del lobo cuando los dos van disfrazados con la piel del primero, es decir, con una *zamarra*. Un caballero español, que en su pueblo sería un modelo de ciudadano, o un respetable tendero pacífico, ejemplo de burgueses inofensivos, se aparecerá, cuando salga a una excursión comercial, como el Bravo de Venecia u otros héroes de este estilo que atemorizan a los chicos en los teatros de pueblo [cit. en Soler: 193].

Lady Tenison (1853) señalaba igualmente que el aspecto de muchos de los campesinos con los que se cruzaba era similar al de los temidos ladrones, con lo que cualquier viajero desprevenido podía confundirlos con facilidad [cit. en Soler: 185-186]. Estas notas inciden en un asunto ya comentado previamente: la facilidad de los bandoleros para pasar inadvertidos y su habilidad en el disfraz, elementos fundamentales a la hora de escapar en situaciones de peligro [*vid. supra*, 2.3.4.2.7., p. 329; 2.3.4.3., p. 361].

2.3.10. El final del bandolerismo

El paso de una sociedad rural a otra capitalista no es algo que se produzca en poco tiempo y, a menudo, está sometido también a un gran número de altibajos. Los cambios que poco a poco se van introduciendo no siempre mejoran, además,

la situación previa sino que pueden desembocar en nuevos conflictos: problemas con los créditos bancarios y las hipotecas, el intervencionismo de los financieros llegados de las ciudades (a veces incluso extranjeros), la aparición de los nuevos empresarios agrícolas, etc. Eso hizo que el bandolerismo no desapareciera de forma repentina sino que durante un tiempo se limitara a amoldarse a las nuevas cuestiones. Pero, inevitablemente, en la mayoría de los países desarrollados los bandoleros vieron limitada su zona de acción de forma drástica desde la década de 1930 y, a partir de mediados del siglo XX, la decadencia era ya tan grande que difícilmente podrían haber vuelto a resurgir. Aunque hubo un momento [*vid. supra*, 2.3.4.2.8., pp. 348-349] en que el fenómeno pareció que fuera a fundirse con los movimientos revolucionarios que apelaban a las masas de pobres y a los campesinos para fundamentar sus ideales, en realidad la forma de actuar de estas nuevas bandas era muy diferente a la de los bandoleros tradicionales [Hobsbawm, 1969/2000: 198-204] por lo que pocos de ellos se transformaron en guerrilleros modernos. Se le ha cuestionado a Hobsbawm el hecho de que postule que el bandolerismo desaparece con la modernización del Estado y la politización de las luchas populares [Hobsbawm, 1969/2000: 27-29 y 197]. Algunos autores piensan que todavía puede eclosionar en contextos actuales si se dan las siguientes condiciones: a) un conflicto de clases crónico que unifique a los sectores dominados; y b) la ausencia de una eficaz organización política institucionalizada. Otros opinan que a veces se puede presentar una secuencia inversa, al aparecer el bandidaje después de una etapa caracterizada por la acción de guerrillas de orden político (como en la Colombia de la década de 1950) [Chumbita: 85]. En cualquier caso, también en esos países los bandoleros “clásicos” terminaron muriendo para dejar paso a figuras diferentes. Bien es verdad que en ellos su recuerdo está todavía fresco en la mentalidad colectiva, de ahí que a menudo se les relacione con otros fenómenos o se denomine “bandoleros” (bien

sea de forma positiva, bien peyorativa) a rebeldes contra el sistema establecido o a simples mafiosos. Y su potencial como fuente de inspiración literaria y artística no se ha agotado aún [*vid. infra*, 2.3.11., pp. 538-540, 543-545 y 556-558]. Pero el bandolerismo en sí ha muerto, de la misma manera que la sociedad que lo produjo ha dejado de existir: el mundo moderno acabó con él, sustituyéndolo por otras formas de crítica y rebelión [Hobsbawm, 1969/2000: 40]. Porque si el ámbito social ofrece los cauces para que los impulsos individuales de rebeldía puedan ser encauzados hacia un cambio en las estructuras, la figura del bandolero desaparece [Morreres: 91].

En España, el bandolerismo como problema comenzó a desaparecer a mediados del siglo XIX. No obstante, habida cuenta que las condiciones sociales, económicas y sobre todo agrarias se mantuvieron inalterables hasta casi un siglo más tarde, de tiempo en tiempo volvieron a surgir brotes esporádicos. A partir de entonces determinadas medidas de orden público, como fueron la creación de la Guardia Civil en 1844 y la política de mano dura (iniciada con Julián Zugasti en 1870), hicieron casi imposible el ejercicio de esta actividad delictiva con un cierto éxito. Las mejoras en los medios de comunicación, tales como el telégrafo, más tarde el teléfono, y el ferrocarril, acabaron de dar la puntilla a esta profesión. El mito, sin embargo, tardó más en morir [Giménez: 295], como veremos más adelante. En cualquier caso, los intentos por acabar con el problema son bastante antiguos: los primeros organizados de forma general se remontan a los tiempos de los RR.CC. Estos monarcas siguieron la política de ofrecer grandes sumas por los cabecillas de las diferentes bandas, las cuales tendían a disolverse al desaparecer su líder. Estos ofrecimientos no sólo tentaban al pueblo sino que potenciaban la delación dentro de la misma cuadrilla y espoleaban la eclosión de guerras entre bandas rivales [Álvarez/ García Moutón: 45-46]. También reestructuraron

la antigua Santa Hermandad (26/04/1476) en un intento por evitar y castigar adecuadamente los robos y asaltos que se cometían en el campo y las vías de comunicación [vid. Anexos, 5.2.: foto 083]. Sin embargo, el éxito inicial de esta especie de policía rural pronto quedaría superado por un nuevo auge del bandolerismo en todos los reinos españoles a partir de mediados del siglo XVI, propiciado, entre otras cosas, por los problemas de liquidez que sufrían las arcas del estado. Otra cuestión crucial era que dependían en grado sumo de la colaboración de los vecinos, los cuales solían prestar grandes apoyos si de perseguir a gitanos o a criminales aislados se trataba, pero dudaban en extremo cuando tenían que enfrentarse a una partida bien organizada y armada, cosa bastante comprensible. En situaciones muy excepcionales se recurría a fuerzas militares estacionadas en la península, pero el remedio resultaba entonces peor que la enfermedad: no sólo era una respuesta desproporcionada sino que, además, tampoco solucionaba definitivamente el problema, pues éste volvía a surgir al poco tiempo, dada la gran cantidad de bandos y enemistades locales que lo nutrían. La llegada de un destacamento a cualquier población implicaba asimismo un inmenso peligro ya que el ejército solía ir acompañado de vagabundos y delincuentes que no venían a mejorar precisamente la situación. De todo lo anterior podemos deducir que la eficacia de la Santa Hermandad en la lucha contra el bandolerismo fue nula [Domínguez Ortiz: 25-26]. Desde entonces, y a pesar de que cada monarca procuró atajar el asunto²³¹, el bandolerismo se incrementó de manera descontrolada hasta llegar a

²³¹ Carlos I dictaría, por ejemplo, una pragmática contra el bandolerismo por la que se prohibía al pueblo llevar armas y la circulación de grupos de más de tres hombres [Soler: 38]. El resto de los monarcas de la casa de Austria intentarían controlar, también sin éxito, esta cuestión [Soler: 42-52]. Así, Felipe IV dictaría otra pragmática contra los bandoleros [Quirós/ Ardila: 166]. Pero la mayoría de sus

mediados del siglo XIX [Soler: 31-32]. Julio Caro Baroja opina que su momento álgido fue el año 1868, cuando la agitación política que provocó “la Gloriosa” sirvió para acrecentar la inestabilidad pública [cit. en Soler: 32]; pero poco después llegó su declive total. Con todo, en determinadas regiones las circunstancias comenzaron a evolucionar a finales del XVII y las órdenes de castigo, cada vez más severas, así como la organización de diferentes cuerpos represivos (como los *mossos d’esquadra* en Cataluña) colaboraron a una cierta disminución del fenómeno [Soler: 11 y 37]. Pero los enormes desembolsos que la Hacienda pública debía realizar y la multiplicidad de fuerzas que lo combatían (con escasa o ninguna coordinación entre ellas) fueron algunos de los motivos que propiciaron el descontrol del bandolerismo, así como el enorme desprestigio en que cayó bajo los primeros Borbones la profesión militar por permitir la entrada en sus filas de muchos delincuentes (la mayoría como consecuencia de levass forzosas o por condenas impuestas por los tribunales, pero también algunos bandoleros “arrepentidos”) [Domínguez Ortiz: 29]. A lo largo de los siglos XVIII y XIX hubo varios grupos encargados de vigilar el orden público, por regla general más de carácter defensivo que represivo. Siempre fueron, además, por detrás del problema y no buscaban solucionar sus causas, de ahí que los resultados fueran escasos [Salas: 123]. Algunos de ellos tenían carácter local (como los citados *mossos d’esquadra* o el cuerpo de Escopeteros Voluntarios de Andalucía, creado en 1776 para perseguir a las gavillas de bandoleros y contrabandistas de esa región [Soler: 59]); otros funcionaban sólo en las zonas rurales o tenían unos cometidos poco delimitados (como los *miñones* [Soler: 113]

normas quedaron reducidas a planteamientos puramente teóricos cuya aplicación práctica era inexistente o muy escasa. No hubo una acción represiva continuada ni coordinada entre los diferentes reinos [Salas: 137] hasta casi la aparición de la Guardia Civil.

o los carabineros); y todos, por regla general, carecían de la motivación, sueldos e impedimenta necesarios para hacer frente de forma seria a un fenómeno tan enraizado. La mayoría de estos cuerpos pertenecían al ejército, pero hubo asimismo formaciones no militares y grupos de hombres que trabajaban de manera independiente como guardias de seguridad o guardaespaldas (si bien solía ser habitual que muchos militares se ganaran también un sobresueldo realizando las mismas labores [Soler: 138]). A principios del siglo XIX, nada más acabar la guerra de Independencia, el bandolerismo aumentó de tal manera que se decidió organizar un cuerpo regular especial de hombres armados, conocido pronto con el nombre de “migueletes”, cuyas competencias abarcaban el mantenimiento del orden público en todo el territorio nacional. Eran jóvenes escogidos por sus aptitudes (a menudo soldados licenciados de las guerras coloniales, pero también antiguos bandoleros), sometidos a la jurisdicción militar, que iban fuertemente armados y patrullaban a pie. A veces también actuaban como tiradores voluntarios persiguiendo a proscritos famosos para cobrar la recompensa prometida. Esto hizo que pronto sus actividades distaran muy poco de las de los bandoleros a los que perseguían, exceptuando que los migueletes estaban amparados por la ley [Soler: 292-293]. Sin embargo, gracias a ellos se pudo empezar a desmentir la imagen del auge del bandolerismo extendida entre los viajeros románticos: un simple repaso a la cantidad de prendimientos que aparecían en los listados oficiales lo podía corroborar con facilidad. Así, por ejemplo, la *Gaceta de Madrid* del uno de septiembre de 1832 hacía notar que, en el período comprendido entre el uno de enero de 1830 y el treinta de junio de 1832, había habido 22 casos de detención de diligencias en un total de 3.788 recorridos por toda la península, sin que hubiera habido que lamentar daño alguno a los viajeros. Esto equivalía a un asalto cada 170 viajes, lo cual en ningún caso podía verse como una cifra desorbitada e implicaba que las carreteras no estaban tan desprotegidas

como se decía. Uno de los extranjeros más ecuanímenes en este tema, Richard Ford, hará incluso un elogio de los migueletes:

Ellos [los migueletes] están a la misma altura de los bandidos, en cuanto a actividad y conocimiento de la región, a los que –como si fueran arrieros, cazadores furtivos o cualquier otra alimaña-, cazan con auténtica afición [*The Banditti of Spain*, p. 206; cit. en Giménez: 294].

Otra medida importante será el decreto que las Cortes promulgaron el 17 de abril de 1821 por el que los juicios por delitos de bandolerismo pasaban al fuero militar siempre y cuando la captura hubiera sido hecha por fuerzas militares. El decreto mostraba asimismo una gran severidad hacia los cómplices, en un intento por asegurarse que el pueblo no colaborara con los bandidos [Quirós/ Ardila: 98; Álvarez/ García Moutón: 45-46]. En 1822 nacería el primer Código Penal español en cuyo artículo 338 se definía el concepto de cuadrilla de malhechores; en apartados sucesivos se imponían graves penas a los autores, promotores, colaboradores y encubridores de atracos, robos, secuestros y otros delitos (incluso aun cuando no se hubieran llegado a cometer todavía). Aunque este código tuvo una vida exigua, los que le siguieron vinieron a extremar cada vez más la postura oficial [Quirós/ Ardila: 119-120].

El 28 de marzo y el 13 de mayo de 1844 se firmaron los Reales Decretos definitivos por los que se creaba la Guardia Civil, fuerza armada de infantería y caballería (dependiente en sus primeros años del Ministerio de la Gobernación, pero que pronto pasaría a englobarse en el ejército, aunque ha continuado subordinada al ministro de Interior) cuyo objetivo primordial era “proveer al buen orden, a la seguridad pública y a la protección de las personas y de las propiedades fuera y dentro de las poblaciones”

[cit. en Soler: 281]²³². Los primeros efectivos alcanzaron pronto la cifra de seis mil hombres y, mientras que los oficiales provenían del ejército, los números se escogieron entre los licenciados de la milicia de veinticinco a cuarenta años [vid. Anexos, 5.2.: foto 084]. La unidad mínima fue la “pareja” (fenómeno que, por aquel entonces, venía a ser un reflejo de la realidad que debían combatir, puesto que la mayoría de los malhechores y bandoleros de la época se movían ya en grupos de dos hombres [Quirós/ Ardila: 245]). Otra de sus características fue que los guardias debían residir con sus familias en los puestos de las diferentes poblaciones. Su rápida extensión por todo el territorio español y la coordinación de sus fuerzas hicieron sentir pronto sus efectos: tan sólo veinte años después de su fundación se podía apreciar con facilidad la enorme disminución de delitos. Y esto a pesar del gran número de bajas que sufrieron en los primeros años y a los escasos sueldos que recibían [Soler: 281-285] (que no sobrepasaban los diez reales a principios del siglo XX, o al menos eso decía en 1906 el entonces Ministro de Gracia y Justicia, el conde de Romanones [cit. en Soler: 287-288]). Las enormes mejoras en los caminos y comunicaciones fueron igualmente acabando poco a poco con las zonas de difícil acceso y, por tanto, con los refugios de las bandas, con lo que el número de sus integrantes fue disminuyendo progresivamente hasta quedar reducido a la pareja citada. No obstante, muy pronto la Guardia Civil fue consciente de que el fenómeno del bandolerismo no podría ser erradicado sin una fuerte

²³² El proyecto venía gestándose desde 1820 en que el entonces Ministro de la Guerra (futuro primer duque de Ahumada y padre del fundador de la Guardia Civil) presentó a las Cortes un proyecto de ley para crear una “Legión de Salvaguardias Nacionales”. Sin embargo, este plan sería desechado por la cámara pues se consideró que atentaba contra la libertad e invadía las competencias de la Milicia Nacional [Quirós/ Ardila: 140].

presión sobre los grandes terratenientes, al igual que sobre muchas autoridades locales y jueces porque, a menudo, no sólo ayudaban a estos delincuentes a escapar de la justicia sino que favorecían sus actuaciones. El desánimo de los guardias sirvió para que a partir del año 1870 personajes como el gobernador civil de Córdoba, Juan Zugasti, intentaran resolver la situación con métodos más drásticos e incluso procedimientos ilegales. No sólo se procuró que las comunicaciones con los mandos fueran más rápidas y que los juicios se resolvieran con penas más severas; también se intentó modernizar el armamento de los guardias, establecer un mayor número de puestos y potenciar la renovación periódica del personal, para evitar los sobornos. Zugasti llegaría incluso a organizar somatenes y una asociación de labradores y hacendados que ayudaba en la defensa de las propiedades [Quirós/ Ardila: 150-152]. Los detenidos aumentaron de manera inaudita, muchos acusados sólo por confidentes o soplones de dudosa veracidad, y hubo una gran cantidad de encarcelados que fueron eliminados gracias a la desde entonces famosa “ley de fugas”. A menudo se pretendió justificar la aplicación de esta “ley” con la lentitud, pasividad y corrupción del sistema judicial español o enmascararla con inciertos ataques a las filas de presos por parte de partidas enemigas o de las suyas propias (en un intento por liberarlos) [Quirós/ Ardila: 155]. Su puesta en práctica influyó de manera decisiva, aunque resulte triste decirlo, en el abandono de la delincuencia por parte de muchos bandidos [Soler: 243, 288-289 y 296-297]. Por otro lado, hasta entonces las fuerzas de seguridad que les perseguían no ponían excesivo celo en arriesgar sus vidas por prender a unos delincuentes que pronto podían estar en la calle de nuevo y tomarse la justicia por su mano, ya que sus bajos sueldos y las malas condiciones de vida no resultaban un atractivo suficiente. Sin embargo, la “ley de fugas” no implicaba ningún tipo de riesgo para los que la aplicaban y aseguraba, mucho mejor que un dudoso juicio, que esos hombres nunca más se interpondrían en su

camino. De esta manera poco a poco fue evidente que el cuerpo iba absorbiendo poderes cada vez más ilimitados a la hora de reprimir a los malhechores y será a partir de entonces cuando su inicial buena fama vaya transformándose en mala: los guardias civiles ya no son vistos por el pueblo como agentes que velan por su seguridad sino como personas crueles y prepotentes que imponen su propia ley . Para entonces muchos miembros del cuerpo habían comenzado también a colaborar con la oligarquía del país actuando como esbirros a sueldo de los grandes terratenientes y potentados (de la misma manera que hasta hacía bien poco lo habían hecho algunos bandoleros), favoreciendo al mismo tiempo su inmunidad ante la justicia [Soler: 301-304]. Así la Guardia Civil se puso del lado del régimen liberal que sacralizaba el viejo orden en el campo, donde la propiedad quedaba en manos de unos pocos señores. Su brutal represión no sólo alcanzó a los bandoleros y delincuentes (terminando con muchos de ellos) sino también a los campesinos que osaban levantarse contra la autoridad de los caciques (anulando también a todo aquel que les resultaba “molesto”); sin embargo, no pudo evitar la aparición de los primeros brotes anarquistas y la extensión de algunas sociedades secretas que subsistirían con mayor o menor fortuna e irían gestando otro tipo de criminalidad [Jutglar: 340-341]. En cualquier caso, y a pesar del restroceso que supuso la Guerra Civil y los primeros años del régimen franquista, las grandes mejoras introducidas en la economía española a partir de finales los años cincuenta y el avance de los movimientos políticos y sindicales (aunque fuera de una forma ilegal) ayudaron decisivamente a la desaparición de este fenómeno rural tanto o más si cabe que los métodos policiales (llegando incluso al extremo de eclipsarlo también del imaginario colectivo inmediato, transformándolo en un mero recuerdo romántico).

En Turquía, el fenómeno del bandolerismo se alargó algo más en el tiempo pues

hasta prácticamente el final de la guerra de Liberación y la creación de la República el estado no fue capaz de comenzar a luchar de una forma organizada y precisa contra los bandoleros, especialmente en algunas regiones donde era endémico, como la del Egeo o el sudeste del país. Las fuerzas de seguridad que los perseguían tuvieron asimismo un período de organización lento [*vid. supra*, 2.1.4., pp. 136-138 y 141-142] y, a menudo, como pasó en España, sus acciones iban por detrás de los hechos. Pero, incluso ya bajo el nuevo régimen, durante mucho tiempo los diferentes gobiernos se limitaron a encomendar a la gendarmería la labor de matar o apresar bandoleros, mientras dejaban de lado las necesarias mejoras de las condiciones de vida de los campesinos, como si la mera represión fuera suficiente para acabar con este grave problema y como si ambos hechos no mantuvieran ninguna relación entre sí. Eso no quiere decir que no se pusiera empeño en resolver el fenómeno; pero las soluciones fueron durante mucho tiempo meramente puntuales y de carácter restrictivo sin llegar a las verdaderas causas que lo propiciaban.

En el Imperio Otomano los bandoleros eran considerados rebeldes contra el estado por lo cual sus juicios solían ser rápidos y acababan muy a menudo en una muerte deshonrosa en un lugar público a la que seguía la exposición de su cabeza. Tanto el lugar del ajusticiamiento como el de la exhibición de sus restos debía ser uno de los sitios donde el proscrito hubiera cometido alguno de sus mayores delitos. Se conservan relatos populares y algunos testimonios oficiales en los que se dice que varios bandidos fueron sometidos a torturas previas y muertos después crucificados o colgados de un garfio [*vid. Anexos*, 5.2.: foto 085]. Hasta el siglo XIX las penas impuestas a los bandoleros apresados iban desde el ajusticiamiento al exilio o una larga temporada en prisión, así como diferentes trabajos forzados (de galeote mayormente). Sus

colaboradores podían perder sus bienes e ir también al exilio [Yetkin, S.: 44-45]. Con la llegada de las *Tanzimat* se redactó un Código Penal (15 de junio de 1862) por el que las diferentes penas aplicadas a los bandoleros podían ser permutadas por distintas condenas a prisión; a pesar de esto, se intensificaron los exilios y las ejecuciones aumentaron, así como los castigos a sus cooperadores [Yetkin, S.: 45]. Hacia 1880 se instituirán una serie de leyes mucho más restrictivas que pretendían acabar con todo tipo de rebeldes [Shaw/ Shaw: 248], pero como las penas de muerte debían ser autorizadas por el sultán, su aplicación solía ser lenta y muchas veces eran conmutadas por la cadena perpetua. La confirmación de la ejecución por el sultán debía estar en consonancia con la opinión de los ulemas de la corte, pues la religión musulmana impone una serie de restricciones para la aplicación de la pena máxima que el soberano (y, además, califa) no podía saltarse fácilmente. En cualquier caso, la mayoría de las veces los ulemas se limitaban a refrendar las decisiones imperiales, bien por considerarlas justas bien por miedo a las represalias del monarca. Sólo en el caso de tratarse de uno de sus miembros la situación se volvía más complicada para el sultán, pues los ulemas gozaban de una cierta inmunidad que impedía su fácil condena a muerte (algo que, de todas formas, se obviaba cuando se consideraba necesario, como había ocurrido, por ejemplo, en el caso del ajusticiamiento del jeque Bedreddin [*vid. supra*, 1.3.1., pp. 53-54]). Las fuerzas de seguridad tenían la obligación de llevar a sus puestos los cadáveres o las cabezas de los bandoleros que morían en los enfrentamientos con el objetivo de ser expuestas para ejemplo de la población y también como forma de estimular al cuerpo policial festejando de alguna manera sus triunfos [Yetkin, S.: 46-47]. Ya con el gobierno de los Jóvenes Turcos aparecerá una ordenanza más concreta sobre el tema: la ley contra vagabundos y presuntos criminales (8 de mayo de 1909) cuya finalidad principal era la lucha contra las revueltas populares en Anatolia y el

terrorismo emergente en las provincias europeas y la capital, pero en la que se englobaban asimismo los asuntos acerca del bandolerismo. Los gobernadores civiles de las provincias pasaron, a partir de entonces, a tener la potestad de prender y juzgar en menos de cuatro meses a todo tipo de revoltosos que se consideraran peligrosos para el orden público, sin tener que esperar el consentimiento posterior de Estambul. Esto supuso un gran aumento de las detenciones (sobre todo de desafectos políticos) y de los juicios rápidos. Cualquiera que portara armas podía ser encarcelado por un período de seis meses y todo aquel que formara parte de una banda armada se arriesgaba a pasar en prisión una media de diez años, mientras que los líderes y principales organizadores eran ejecutados inmediatamente. Las propiedades de sus familias y colaboradores quedaban confiscadas por el estado y muchos de ellos eran enviados al exilio. Se formaron también batallones especiales que cooperaban con el ejército en perseguir y capturar a las cuadrillas [Shaw/ Shaw: 285-286]. A partir de entonces diferentes leyes provinciales se vendrían a sumar a la anterior colaborando en un recrudecimiento del acoso a los bandoleros y en un enorme aumento de los apresamientos y castigos. Las penas de exilio tuvieron muchas veces como consecuencia provocar la inestabilidad en aquellas zonas en las que eran reasentados los delincuentes, por lo que finalmente se decidió cambiarlas por otras de prisión. Al mismo tiempo, el estado utilizó los fondos procedentes de las confiscaciones de bienes a los bandoleros y sus familias en su propio beneficio (pagando a menudo con ese dinero a las fuerzas de seguridad provinciales o comprando con él nuevas remesas de armas o municiones), dada la difícil situación económica que atravesaba [Yetkin, S.: 133-134, 137-138 y 140-141]. Sin embargo, aunque se produjo una sensible mejoría, en algunas zonas el problema seguía siendo tan grave que en 1910 se decidió establecer la ley marcial en varias provincias. Todo este conjunto de medidas contra el bandolerismo tenía un fundamento bienintencionado y

sus propósitos por regla general eran buenos, ya que se pretendía proteger a la población maltratada por estos malhechores; pero los resultados hubieran sido mucho mejores si el estado, en lugar de emplear su malparado presupuesto en imponerse tan sólo por la fuerza, lo hubiera invertido en mejorar la economía de las capas más bajas de la población [Yetkin, S.: 149].

Entre 1911 y 1922 la inestable situación política ayudó a que el bandolerismo prosperara; pero, asimismo, sirvió para que muchos antiguos bandidos acabaran reconvertidos en guerrilleros o perdieran su imagen de bandoleros generosos para ser vistos sólo como auténticos criminales [Yetkin, S.: 178-179]. Al llegar la República, una gran cantidad de ellos o habían muerto o se habían alistado en el bando nacionalista vencedor, con lo que fueron amnistiados. No obstante, un número indeterminado continuó actuando en diferentes regiones. Dado que los avances en los medios de comunicación fueron en un principio lentos (al menos en las zonas rurales más apartadas, sobre todo las montañosas), muchas regiones quedaron todavía fuera del ámbito de la autoridad estatal, lo que favoreció el dominio de las partidas. Pero, por aquel entonces, la mayoría de las tribus nómadas que continuaban siendo trashumantes fueron obligadas a asentarse definitivamente y los bandoleros perdieron así uno de sus grandes apoyos. En cualquier caso el fenómeno no acabó entonces en Turquía puesto que la desigual e injusta situación social no fue objeto de las necesarias reformas por parte de los políticos de la República [*vid. supra*, 2.1.2., pp. 84-91 y 99-101], con lo que nuevos bandoleros vinieron a unirse a los antiguos y el problema continuó hasta fechas relativamente recientes [*vid. Anexos*, 5.2.: fotos 086a y 086b]. Además, el fuerte autoritarismo de los primeros años de la República, que potenciaba los derechos de la comunidad por encima de los del individuo y que no aceptaba discusiones ideológicas

ni una pluralidad de partidos, llevó a que sus ciudadanos sólo pudieran elegir entre dos opciones: o la aceptación del nuevo régimen seguida de una sumisión temerosa, o la rebeldía (ya fuera individual u organizada en grupos) y obligó a que la oposición fuera forzosamente ilegal y, a menudo también, violenta. Dentro de este marco, la represión de todo tipo de delitos contra el estado (apartado en el que también se incluían los ocasionados por el bandolerismo) se consideró una especie de “deber nacional” pues cualquier acción, incluso las más enérgicas, eran aceptadas como válidas para acabar con “los enemigos de la República” [Vaner: 35-43]. Se continuaba así la tradición, ya aceptada con los otomanos, según la cual sólo el Estado tiene el monopolio de la violencia física y puede usarla cómo, cuándo y de la manera que considere oportuna [Vaner: 37]. Pero se volvía a caer en el mismo error cometido anteriormente: si la represión no va acompañada de la necesaria evolución económico-social el mundo rural no progresa y cualquier intento por acabar con fenómenos propios de sociedades más tradicionales queda obstaculizado. De ahí que en Turquía el bandolerismo continuara siendo una realidad hasta casi el último tercio del siglo XX y que su literatura haya conservado la figura del bandolero generoso como el prototipo ideal de hombre justo y bueno salido del pueblo con el que las masas (incluso las urbanas, muchas de ellas de origen campesino) continúan identificándose.

La mayoría de los bandoleros murieron en enfrentamientos con el ejército, la policía u otras bandas o bien en emboscadas organizadas por campesinos o hacendados. Algunos de ellos, los menos, lograrían retirarse y acabarían reincorporándose a la vida civil, bien por medio de diferentes indultos [*vid. supra*, 2.3.4.2.4., pp. 315-317], bien escapando de las fuerzas de seguridad e iniciando una nueva vida en zonas donde no eran conocidos. Con todo, los estados siempre aspiraron a capturarles vivos para que,

tras ser encarcelados y juzgados, terminaran sus días en el cadalso, donde a menudo se les imponían torturas y castigos “ejemplares” que acababan con el ajusticiamiento [vid. Anexos, 5.2.:fotos 087a y 087b]. Esta muerte debía realizarse en un espacio público, a la vista de todo el mundo, no sólo como manera de imponer miedo y arrepentimiento, sino como una forma de anular el “espacio salvaje” en que solían vivir los delincuentes e imponer el “espacio social” en el que vive la comunidad y que se atiene a una serie de leyes de forzoso cumplimiento; ésa era también la razón fundamental de la exposición de los cadáveres [Redondo: 136]. Ya hemos visto cómo castigaba el estado otomano a los bandoleros. En España, en los tiempos más antiguos morían por una saeta o por estrangulamiento²³³; más tarde se les aplicó la horca y sólo en época de Fernando VII se permitió que fueran ejecutados con el garrote (ordinario para los criminales del pueblo llano, noble para los hidalgos y garrote vil para los delitos graves o infamantes sin ninguna distinción de clases). A partir de 1822 el hasta entonces acostumbrado descuartizamiento del cadáver [Álvarez/ García Moutón: 49-50], al igual que los tormentos previos a la muerte y la exhibición de las cabezas de los criminales, fueron poco a poco abandonándose [Quirós/ Ardila: 99]. A veces las penas de muerte fueron reemplazadas por castigos diversos (de cinco a nueve años en trabajos de obras públicas, si sus víctimas habían logrado escapar del asalto en buen estado; treinta días atados a la intemperie sin ningún socorro, si las víctimas quedaron con heridas graves; deportaciones; etc.) [Quirós/ Ardila: 120]. Los colaboradores podían verse marcados y

²³³ Numerosos pliegos sueltos del XVI, por ejemplo, tratan el asunto de la captura, prisión, juicio y muerte de diferentes bandoleros con un gran derroche de truculencia en lo relativo al último capítulo, en un intento por dar escarmiento, por supuesto, pero también por el gusto por lo morboso que se desarrolló en esa época [Fernández Vega: 78 y 84-87].

azotados o incluso privados de sus bienes y desterrados con peligro de muerte en caso de vuelta [Salas: 122].

Tal vez uno de los castigos más extendidos fueran los diferentes tipos de tortura. Las torturas siempre han sido un sistema habitual en todas las civilizaciones para lograr ciertos propósitos. Aparte de una forma evidente de demostración de poder, durante mucho tiempo se aplicaron como una parte importante de la condena a todos aquéllos que no cumplían las leyes establecidas o cuando se consideraba que su cumplimiento era escaso. En ocasiones, incluso, era normativo torturar a un testigo o sospechoso (como ocurría con los esclavos en el Imperio Romano). En cualquier caso, las torturas solían aplicarse de manera sistemática a las clases bajas, pero ocasionalmente también a individuos de otros grupos sociales. Es un hecho que muchos de los bandoleros apresados fueron sometidos a torturas diversas antes de morir, bien para sonsacarles información o un arrepentimiento tardío, bien como medida ejemplar. Sin embargo, todo hay que decirlo, en este último caso no siempre se conseguía el efecto deseado porque, cuando el pueblo congregado alrededor del patíbulo veía el estado en que llegaba el reo, lo habitual era que se sintiera identificado con sus sufrimientos y tendiera a deplorar la justicia que los provocaba.

Contamos con numerosos testimonios de torturas a campesinos por parte de los señores y las autoridades representantes del poder a lo largo de todo el Imperio Otomano. La creación de los cuerpos de policía y gendarmería no vino precisamente a ayudar para que ese trato fuera paulatinamente desapareciendo, sino que más bien, durante varias décadas, los malos tratos aumentaron. Las torturas de los gendarmes a los campesinos turcos solían tener su origen en dos tipos de situaciones. Por un lado, estaba el cobro de los impuestos: cuando las compañías enviadas a los pueblos para recoger el

pago correspondiente se encontraban con que los aldeanos no contaban con dinero o consideraban que éste no era suficiente, los gendarmes pasaban directamente a torturar a los campesinos en la idea de que todos eran unos falsos que intentaban eludir sus obligaciones con el estado [Yetkin, S.: 27-28]. El otro problema era de orden público: se pensaba que los aldeanos tendían a ayudar a los delincuentes y, muy especialmente, a los bandoleros. El objetivo de las torturas aquí no era tanto el conseguir información como una forma que se creía efectiva de “convencerles” para que no colaboraran con ellos. Este método, combinado con el de las recompensas, solía conseguir, al menos, que ciertos campesinos acabaran delatando a algunos. Pero, por regla general, las delaciones se referían a criminales odiados también por el pueblo, nunca a personas que ellos pensaban podían ayudarles o resultarles útiles, como los famosos bandoleros sociales [Yetkin, S.: 15 y 154]. Estas actuaciones de los gendarmes estaban a menudo dirigidas o impulsadas por autoridades del Imperio o notables tiranos y la gran cantidad de abusos llevó a que en el artículo 26 de la Constitución de 1876 (promulgada bajo el sultán Abdülhamit II) se prohibiera específicamente la tortura en cualquiera de sus formas [Shaw/ Shaw: 177]. En cualquier caso, su erradicación fue lenta y nunca definitiva, desde luego no en los primeros años de la República en que transcurre la tetralogía. Lo que sí es evidente es que, al menos según la leyenda, las torturas y los malos tratos al pueblo por parte de las fuerzas de seguridad tan sólo conseguían acercarle más a los bandoleros. Eso no quiere decir que las partidas no cometieran abusos: generalmente atemorizaban a los campesinos para que no les denunciaran y les protegieran. Pero a menudo también procuraban ganarse esos apoyos de forma pacífica mediante regalos o favores, convirtiéndose además hasta cierto punto en sus representantes, en los que luchaban por sus derechos frente a los tiranos y las

autoridades y castigaban a quienes les robaban o maltrataban [Yetkin, S.: 107].

En la novela aparecen numerosas escenas en las que los gendarmes por propia iniciativa o por órdenes de los notables torturan al pueblo. A veces el objetivo es averiguar dónde se esconde el famoso Memed *el Flaco* (de ahí la gran paliza que recibe, por ejemplo, el niño nómada Müslüm [III, 4, pp. 71-77]); otras se intenta doblegar la desobediencia de los campesinos que, gracias a las actuaciones de la partida de Memed, se han envalentonado, según la opinión de los señores [IV, 13, p. 334]; y, a menudo, se les maltrata sin más, por norma, porque es lo que se ha hecho siempre que se quería dejar claro quién tenía el poder en sus manos. A este respecto es interesante ver como Arif Saim bey opina que el pueblo sólo entiende el lenguaje de los golpes y la fuerza bruta [IV, 22, p.571]; o como el cabo Ali *el Lagarto* piensa que dar palizas es el deber más sagrado de todo gendarme, porque en la Academia le enseñaron que gracias a ellas se había podido edificar la nueva nación (¿una forma de decir que, sin sentirse obligado por las torturas, el pueblo no habría participado en la guerra de Liberación, como también sugería Arif Saim bey?), de ahí que se pase la vida maltratando a la gente y que se haya especializado en ese tema, tanto que hasta ha llegado a dar cursillos al respecto [IV, 13, pp. 334-337]. Tal vez por eso el odio sea mutuo y personajes como el maestro Ferhat insistan en que, en caso de que la partida consiga apresar vivo al cabo, lo llevarán a alguna aldea para que allí le torturen entre todos antes de matarlo [IV, 13, pp. 328-329].

2.3.11. La creación del mito

Malinowski, en sus trabajos acerca del lugar que ocupaban los mitos en las sociedades primitivas, expuso que “realizan una función insustituible pues ayudan a

sistematizar sus creencias al mismo tiempo que protegen y apoyan sus valores”. Y continuaba: “Para las personas de esas sociedades los mitos no son creaciones de la imaginación sino representaciones una fuerza activa y real”²³⁴. La mayoría de los míticos bandoleros sociales tuvieron una existencia muy diferente a la que se recuerda. En realidad, para el pueblo su vida real era algo absolutamente secundario que no importaba en exceso en tanto en cuanto no reflejara el ideal que ellos deseaban ver encarnado en su héroe [Hobsbawm, 1969/2000: 23]. Más que su figura como hombres importaba el símbolo. Pero es también un hecho que, hasta los más célebres, acabaron siendo olvidados con el tiempo ya que la memoria colectiva es limitada, por lo que en la actualidad sólo se recuerda a una pequeña porción de los que existieron. La mayoría de los bandoleros cuyas leyendas están aún vivas en la mente de diferentes comunidades no se remontan a más allá de finales del siglo XVIII y, en su mayoría, pertenecen a finales del XIX y principios del XX. Es evidente que en su rememoración ha influido el hecho de que estos bandoleros se acabaron convirtiendo no sólo en los héroes de los campesinos, sino de pueblos enteros, reinos, imperios, estados, naciones... La influencia del romanticismo es algo indudable (en esa época se llegó a crear, por ejemplo, un subgénero literario especial, las *Räuberromane* o “novelas de bandidos”, que no fueron exclusivas de la literatura alemana y que, desde luego, no estaban escritas para ser leídas por campesinos); pero tampoco deberíamos olvidar los movimientos nacionalistas, que absorbieron y transformaron estas figuras en abanderados de la libertad y de la causa nacional correspondiente. El bandolero se metamorfoseó al mismo tiempo en un personaje de la literatura culta e importantes escritores y poetas lo utilizaron en sus

²³⁴ MALINOWSKI, Bronislaw (1954): *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Garden City, NY: Doubleday, p. 149 [cit. en Başgöz: 125].

obras, especialmente en aquellos lugares donde la realidad del bandolerismo era un problema endémico (como en España o Turquía). No se puede desdeñar el hecho de que la tradición ha relacionado desde antiguo determinadas regiones con el bandolerismo, zonas en las que el fenómeno abundaba realmente (Sierra Morena en España, por ejemplo), pero no necesariamente más que en otras partes. En esos países o regiones la gente comprende mejor el mito porque se basa en realidades que no pueden ser ignoradas, no tan lejanas en el tiempo ni el espacio, en ocasiones incluso coetáneas. El hecho de que el bandido de las novelas no coincidiera exactamente con la persona real en la que se inspiraban los autores (suponiendo que hubiera existido) nunca fue un obstáculo para que se hiciera famoso y fuera tan valorado por los lectores como antes lo era por los campesinos (y, desde luego, el gran éxito que en toda Turquía ha tenido y continua teniendo *İnce Memed* desde la publicación del primer volumen de la novela lo corrobora). La diferencia radica en que antes los bandoleros no eran conocidos más allá de una circunferencia de unos cincuenta kilómetros de radio: la zona donde habían nacido y donde vivían antes de echarse al monte, por la que se movían habitualmente en sus correrías. Con su transformación en personajes más universales las características más localistas se desvanecieron o se perdieron; a cambio, se resaltó su vida de aventuras y emociones, sus sueños de justicia y su heroísmo. Los bandoleros que recordamos ahora no son “históricos” porque no evocamos su existencia y hechos reales sino lo que nos cuentan las novelas sobre ellos [Hobsbawm, 1969/2000: 150-156]. Por eso también se rememoran sólo sus hechos positivos y su reputación criminal más oscura (faceta que todo bandolero real, por muy justo que fuera, tuvo) queda descartada. Y cuanto más alejado vivió en el tiempo más fácil resulta para la opinión pública rehacer su imagen.

Esta pérdida colectiva de la memoria no es nueva. Desde antiguo, a pesar de que

ningún bandolero dejaba de cometer acciones violentas, los campesinos solían obviarlas y se fijaban sólo en los puntos positivos de su actuación. ¿Por qué? Porque “el bandolero actúa a modo de catarsis” en las sociedades tradicionales agrícolas donde la actividad social está aletargada [Morreres: 88]. El hombre del campo se ve atado a la tierra de modo irremisible. Las condiciones de trabajo y la herencia cultural han determinado un anquilosamiento que lleva a que los campesinos acepten (a veces con la ayuda de la predicación religiosa o el espíritu fatalista) su estado de explotación como algo natural y la división entre ricos y pobres como propia de la existencia humana. Se admite que el que nace pobre morirá así. Se mitifican las costumbres arcaicas y se rechazan las innovaciones por un temor casi mágico a lo desconocido. Pero, incluso dentro de esta cultura tan conservadora, surgen individuos de carácter rebelde que no son capaces de aceptar la apatía general. Son personas que, al no encontrar en ese marco una forma de expresar su temperamento, necesitan salirse de él. Aunque por su mentalidad pertenecen al grupo, su carácter les sitúa fuera de él y eso les coloca en una posición intermedia entre la marginación y la asimilación. Su rebelión, aun siendo individual, tendrá para muchos el objetivo fundamental de poner freno a ciertas arbitrariedades establecidas; de ahí que ayude a crear una ilusión de rebeldía entre las masas, las cuales, en ningún caso, piensan seguir su camino. El pueblo, cuando no es capaz de rebelarse como grupo, “delega” en el bandolero. De paso, los dóciles agricultores, al propiciar la revuelta de los más exaltados, se libran también de una serie de individuos que, por su conducta, podrían resultar peligrosos para la comunidad. Todo esto hace que cualquier bandolero que se eche al monte por alguna injusticia privada o común a menudo se convierta en la expresión de un determinado anhelo popular que sólo se identificará con sus hazañas y no querrá ver sus fallos. En cualquier caso, el bandolero nunca representará un ejemplo a seguir (lo que cualquier madre desearía para

su hijo) sino un consuelo para los sufrimientos del pobre [Morreres: 89-90]. Si las canciones y poemas populares alaban su figura no es para que los muchachos campesinos se lancen en masa al bandolerismo en tanto que una “profesión” económicamente provechosa y socialmente estimada, intentando emular a las figuras más famosas; el objetivo de las loas es más bien reconfortar a un pueblo al que nadie escucha ni presta atención en sus padecimientos. De ahí que en el tomo cuarto de la tetralogía el profesor Zeki Nejad comente que “el pueblo ha elevado a Memed *el Flaco* a la categoría de un santo, de un profeta” porque “nosotros [es decir, las autoridades. MJ Horta] no hemos sabido responder a sus expectativas y, en cambio, los hemos explotado” [IV, 9, p. 207; Ertop: 189]. Las leyendas sobre bandoleros que cantan los bardos les hacen aparecer sólo como bondadosos, personificando todo aquello que creen que al pueblo les gustaría que fueran de verdad, les subliman para que ejerzan de consuelo colectivo [Bayrak, 1985: 64-65]. De ahí que en el proceso de idealización de la figura sólo puedan aparecer sus rasgos positivos: se cede entonces a la tentación de simplificar y justificar sus acciones negativas e incluso crueles compensándolas con un exceso de generosidad, honor, etc. Se tiende a recalcar que los rebeldes no actúan sólo contra una injusticia personal sino que intentan solucionar, al menos en parte, las del pequeño microcosmos en el que viven. Incluso el propio proscrito acabará creyéndoselo (quizá por propio interés, pero a veces también por autoconvencimiento), a pesar de que la mayoría de las veces trabaje sólo en su propio beneficio. De ahí que la gente les convierta en héroes y recite romances en su honor, porque son la única esperanza y el único apoyo que pueden llegar a pretender [Yetkin, S.: 3-4].

Esto también se debe a que, en cierto modo, desde antiguo se ha vinculado la figura del bandolero social con la del “caballero” (hecho que nos lleva de nuevo a

recordar el origen etimológico de la palabra “bandolero” en español como “noble proscrito” [*vid. supra*, 2.3.1.2., pp. 188-192]), aunque convertido ahora en una especie de “caballero villano” representante de los ideales de la clase más baja, la campesina, pero a la vez encumbrado por su unión a los de la clase superior, la nobleza. Los bandoleros deberán defender el honor y la honra, son valientes, atractivos, audaces, piadosos, concitan la admiración y reverencia de sus iguales y también la de sus inferiores (como los antiguos vasallos del caballero noble), etc. En realidad es un trasvase de los arquetipos de la caballería a hombres de extracción popular [Álvarez/García Moutón: 15-16]. No es posible, por tanto, que tengan cualidades negativas y, aunque éstas aparezcan, son olvidadas inmediatamente o bien comprendidas por aquello de que “el fin justifica los medios”. Esta unión entre el bandolerismo generoso y la caballería fue posible en España, por ejemplo, gracias sobre todo a la literatura de los pliegos de cordel y al teatro de los siglos XVII y XVIII donde algunos actos de bandolerismo fueron exaltados como propios de nobles pero poco a poco acabaron siendo adjudicados a los vagabundos y proscritos que dichos nobles empleaban en sus bandas (quienes en origen sólo aparecerán como “bandidos”, es decir, como ejecutores de acciones delictivas y, por tanto, merecedores de una condena). Sin embargo, esta imagen no dejaba de ser un artificio literario: en la realidad el panorama era mucho más crudo y los rasgos negativos superaban a menudo a los positivos, de ahí que el apoyo popular se basara muchas veces sólo en el miedo terrorífico que los bandoleros imponían [Álvarez/García Moutón: 17-20]. Hasta mediados del XVII los bandoleros reales que aparecían en la literatura española carecían del halo positivo posterior. Esto se debió a que el fenómeno estaba en pleno apogeo y existía una fuerte reacción popular en contra de sus acciones que hubiera rechazado de plano cualquier elogio. Las historias que se cuentan parecen más bien crónicas periodísticas en las que

se exageran sus acciones violentas y se insiste en un adecuado desenlace a manos de la justicia [Palacios: 257; García Cárcel, 1997: 27]. Sin embargo, a finales de siglo el tema bandoleril se convierte en un género fijo donde comienza a despuntar una cierta crítica social. Poco a poco irá apareciendo un nuevo héroe literario que viene a sustituir a los ya caducos y excesivamente aristocráticos heredados de épocas anteriores (como los caballeros), pero que recoge muchas de sus características²³⁵. Es posible también que sucesos reales cometidos por bandoleros específicos comenzaran a convertirse en historias fabulosas en boca del pueblo llano por el sistema habitual de ir añadiendo datos imaginarios a los relatos reales de sus correrías. A partir de ahí, los poetas populares, siempre atentos a la sensibilidad de la gente, comenzarían a recoger y magnificar las aventuras de los bandoleros reales mezclándolas con los literarios [Palacios: 257-256; López-Cordón: 21]. Sus acciones quedarán justificadas por una serie de determinismos que incluyen las obligaciones de un código de honor que ya no abarca sólo a los nobles y poderosos sino a toda la población [García Cárcel, 1985: 396]. Con el paso de los años los bandidos comenzarán a aparecer como los antiguos nobles, convirtiéndose, junto a los pícaros, en las dos principales contrafiguras (una rural y urbana la otra) del héroe tradicional, el caballero. La unión de valores positivos y negativos quedará enaltecida con el paso del tiempo por la aparición de una motivación no delictiva, lo que llevará al bandolero a mostrarse ante los demás como una víctima y propiciará su aceptación por el pueblo llano [Álvarez/García Moutón: 21]. Ése será el

²³⁵ “(...) la literatura de cordel refleja el hecho de que las valentías descomunales y las aventuras fabulosas atribuidas a los caballeros andantes en los libros de caballerías pasaron, en parte, a los romances de ciego, de los que eran protagonistas gentes del pueblo, como el *guapo* Francisco Esteban o cualquier bandido generoso, (...)” [Caro, 1975: 66].

momento (en España, el precedente más importante vendrá de la mano del mismo Cervantes²³⁶) del nacimiento de la figura del “bandolero social” vengador de agravios personales y colectivos. Pero es interesante observar que, mientras que el público aplaudía a los bandoleros ficticios que aparecían en las obras de teatro y en los romances de ciego, continuaba denigrando sus acciones en la vida real [Palacios: 261]. Y las informaciones que aparecían en los numerosos pliegos sueltos que ya circulaban por esa época sobre los actos cometidos por bandoleros hablarán fundamentalmente de su captura, prisión y condena por las autoridades, no sólo porque estas últimas estaban interesadas en demostrar su efectividad contra una serie de problemas de orden público, sino asimismo porque la gente era totalmente consciente del peligro que suponían y sentían un gran temor hacia ellos [Fernández Vega: 84].

En el siglo XVIII aparecen en diferentes países las primeras leyes represivas importantes contra el bandolerismo y se intentará desarrollar una política sistemática destinada a acabar con ellos [*vid. supra*, 2.3.3.3., pp. 220-222; 2.3.10.]. Sin embargo, al mismo tiempo, sus aventuras literarias van haciéndose cada vez más interesantes para el público europeo. El arquetipo irá asimilando los tópicos que después acompañarán a la figura que conocemos (la necesidad de una mayor libertad de movimientos, la marginación voluntaria o forzosa de la sociedad, el elemento amoroso como desencadenante, sus relaciones con el contrabando, etc.) y aparece un exceso de sexo, violencia y sangre (que se debe menos a una intención por describir la realidad cuanto a un deseo por atraerse al público con escenas dramáticas). Esto llevará a varias

²³⁶ En *El Quijote*, II, 60 se nos presenta ya el tópico del bandolero generoso y justiciero y se le pone en relación con la caballería andante.

prohibiciones oficiales de textos y a la aparición de una corriente intelectual en contra de este tipo de obras por considerarlas un mal ejemplo para la juventud [Palacios: 262-265] (algo muy propio de la Ilustración y bastante similar a lo que ocurre en la actualidad contra determinadas películas o juegos de ordenador). Los bandoleros literarios irán separándose cada vez más del antiguo modelo caballeresco para acercarse al prototipo del bravucón, lo que en el teatro español se conocía por “guapo”. Esta aproximación al casticismo fue una tendencia en toda la cultura del XVIII en España y en otras zonas de Europa y llevó a una asimilación por parte de las clases altas del aspecto y los modos de los majos [Palacios: 270], con lo cual esta vez serán los ideales de los nobles los que se acerquen a los del pueblo (abriendo la puerta a la gran divulgación de los tipos populares que llegaría con el Romanticismo). Para J. Caro Baroja, el hecho de que grandes sectores de la sociedad aristocrática o acomodada quedaran fascinados por ese ambiente chulesco de los majos²³⁷ y procuraran imitarlo se debió a la coincidencia de ideales entre ambos mundos, que defendían unas ideas arcaicas, lo que les enfrentaba a una burguesía que tendía al racionalismo y a la modernidad [Caro, 1975: 68]. Con todo, muchos de los personajes del XVIII siguen siendo “bandidos” y no bandoleros generosos y a menudo las obras acaban con su castigo o bien con su afortunado arrepentimiento y vuelta a la sociedad [Palacios: 273-274 y 279]. Pero, lentamente, los finales moralizantes que pretendían incentivar la piedad cristiana comenzaron a ser anacrónicos en una sociedad que se encaminaba hacia una forma de pensamiento más secular.

²³⁷ El mismo Cadalso en sus *Cartas Marruecas* hablaba de la tendencia de los jóvenes acomodados de Andalucía, en tiempos de Carlos III, a imitar los usos y costumbres populares y aun gitanescos en lo que podían tener de más bravío [Caro, 1975: 81].

Con el advenimiento del Romanticismo se produce un redescubrimiento de la figura del bandolero: la literatura de esa época se interesaba sobre todo por los protagonistas solitarios, aventureros y utópicos así como por los rebeldes frente a la sociedad, otorgando especial interés a las narraciones del folclore oral tradicional. El Romanticismo veía, además, el mundo contemporáneo como algo tormentoso y tendía a volver la vista atrás glorificando épocas pasadas que no siempre habían sido tan maravillosas. El carácter de estos proscritos, las condiciones en que surgían (históricas, geográficas y sociales) y su arraigo entre el pueblo provocaron un aumento de los relatos que los tomaban como tema principal pero también dieron lugar a la imagen exótica y distorsionada que tenemos en la actualidad de sus figuras. El prototipo de bandolero noble, melancólico y rebelde al más puro estilo romántico se halla ya sistematizado en la famosa obra de teatro de Friedrich von Schiller *Die Räuber* [*Los bandidos*] estrenada en 1781²³⁸ [Giménez: 287] [vid. Anexos: 5.2.: foto 088]. *Los bandidos* supuso la eclosión de la figura del bandolero generoso que combate por inmorales y abusivas las normas sociales establecidas, al mismo tiempo que se aparta de las posesiones materiales. Mientras que el público más tradicional consideró la obra una

²³⁸ Esta pieza dramática cuenta la historia de Karl, un estudiante calavera de buena posición que se echa al monte al creerse repudiado por su familia de manera injusta. Allí formará una cuadrilla de bandoleros que se dedicará a vengar todo tipo de violencias y actos de tiranía. Finalmente decide volver a su casa y entonces se entera de que el supuesto rechazo fue, en realidad, un engaño urdido por su hermano. Al enfrentar a éste con los hechos, el hermano se suicida. Pero el protagonista no logra reconciliarse con su padre, que le creía muerto, pues ya sólo verá en él a un fratricida. Poco después el padre muere de dolor y Karl acaba entregándose a la justicia al comprender que el mundo que deseaba instaurar resulta ya imposible para él [Tomado de <http://es.shvoong.com/books/1713068-los-bandidos>; última consulta: 02.05.2008].

pieza subversiva, un “canto a la anarquía”, los espectadores más jóvenes la aclamaron de forma unánime y poco tiempo después se formaron por toda Alemania bandas de bandidos [*Räuberbanden*] compuestas por muchachos que, imitando al protagonista, decidían echarse al monte para protestar por las injusticias de la sociedad en que vivían y en defensa de las libertades individuales²³⁹. A partir de entonces, los bandoleros tendrán un aura positiva y el mito irá consolidándose [Palacios: 262; Bennassar: 27-28]. Las ideas liberales y las diferentes oleadas revolucionarias influyeron para que los bandoleros, al estar al margen de la ley (en algunos casos por crímenes reales, en otros por una mala actuación de la justicia), fueran identificados con los luchadores románticos que intentaban transformar el mundo, cosa que por regla general no eran, ya que no pretendían cambiar la sociedad ni constituirse en un modelo [*vid. supra*, 2.3.4.2.8., pp. 341-345]. Y acabaron reconvertidos (a veces forma real, otras gracias a la imaginación de sus admiradores) en los líderes de los nuevos movimientos nacionalistas que sirvieron de modelo a nuevas manifestaciones artísticas (pintura, escultura, literatura, etc.) [Hobsbawm, 1969/2000: 155 y 169]. La enorme expansión de los medios de comunicación y de las publicaciones periódicas, dirigidos no ya sólo a las elites sino también a una emergente clase media, ayudó de manera decisiva a la propagación de esa imagen [Vicente: 140]. El gusto por sus aventuras, que se había incrementado enormemente en el siglo anterior, se desbordará a pesar de que (o, tal vez, fundamentalmente porque) éstas contravenían las normas morales de la comunidad. Esa popularidad era, en realidad, un claro síntoma de la grave crisis por la que atravesaba la

²³⁹ Tomado de

<http://www.schillerinstitute.org/newspanish/InstitutoSchiller/institutoBase/sobreSchiller.html> [última consulta: 02.05.2008].

sociedad de esa época y venía a destacar el desamparo político e ideológico de unas masas que serán las que se sientan ensalzadas a través de sus actos [López-Cordón: 20-22]. No deberíamos olvidar que los mitos tienden a revelar una situación límite del ser humano [Eliade: 37]. Pero si el mito pudo afianzarse y llegar a sobrevivir fue, sobre todo, porque continuaba habiendo bandoleros reales con los que identificar hasta cierto punto a las figuras literarias [Hobsbawm, 1969/2000: 152].

Un buen ejemplo de esta evolución lo tenemos de nuevo en la propia Andalucía. Los bandoleros de los que nos hablan los múltiples viajeros extranjeros a esa región son, por regla general, figuras absolutamente idealizadas: comportamiento decoroso y educado (especialmente hacia las señoras), generosidad, galanura... Pocos de esos viajeros coincidieron en realidad con ningún bandolero; pero, a falta de noticias de primera mano, estaban predispuestos a aportar testimonios teóricamente creíbles recogidos en sus recorridos o bien trataban de encajar las ideas preconcebidas sobre el tema que habían inspirado su viaje a la península con lo que veían o les contaban sin preocuparse excesivamente por darles una cierta verosimilitud. Lo único que a la mayoría parece importar de verdad es la acogida que sus relatos van a tener en sus países de origen [Giménez: 274; 286; 294], es decir, “la fama” que éstos les proporcionarán. Los escritores románticos fueron los verdaderos, si no creadores, sí propagadores del mito del bandolero social tal y como lo entendemos hoy en día. Mezclaron la realidad y la ficción de tal forma que, a partir de entonces, resultaron casi imposibles de separar. No obstante, no debemos culparles en exclusiva: en la mayoría de los casos se limitaron a redactar las leyendas populares que corrían de boca en boca allá por donde pasaban exagerándolas un poco y tiñéndolas con el elemento exótico que para ellos tenía todo lo español. Sí es verdad, sin embargo, que colaboraron a cimentar

el tópico de que los bandoleros eran algo consubstancial a la región andaluza y, por extensión, a toda España [Giménez: 275-276]. Claro que siempre hubo excepciones como las opiniones de T. Gautier, quien explicaba en el año 1840 que dichas historias no eran más que eso, historias: “(...) el bandido español ha sido para nosotros un ser puramente quimérico, una abstracción, una simple poesía” [*Un viaje por España*; cit. en Giménez: 292]. Aunque el bandolerismo comenzó a desaparecer a mediados del XIX y a principios del XX ya no se podían encontrar más que casos aislados, el mito del bandolero generoso continuó vigente y habrá relatos que canten sus hazañas hasta prácticamente los años sesenta²⁴⁰. Porque, de nuevo, la realidad y la ficción caminan por senderos diferentes y los mitos tardan más en morir que las situaciones o las personas que los crearon [Giménez: 295].

Ernest Mandel opina²⁴¹ que los relatos sobre los bandoleros influyeron también decisivamente en la aparición de la novela policíaca en Europa. En el primer tercio del XIX la preocupación por el mundo criminal, originada por el desarrollo del capitalismo (que causó un alto desempleo y desequilibrios sociales muy fuertes en pocas décadas, los cuales llevaron a un aumento de la inseguridad en muchos países) así como los adelantos en los medios de difusión (que dieron a conocer al gran público la vida de

²⁴⁰ El propio Hobsbawm comenta que en su primer viaje a Brasil (en 1962) los campesinos que acudían desde los barrios marginales del nordeste de la ciudad para adquirir en los mercados callejeros de São Paulo camisetas y pantalones vaqueros a plazos, compraban también cuadernillos ilustrados con las baladas acerca de los grandes bandoleros de la región [Hobsbawm, 2002: 338].

²⁴¹ MANDEL, Ernest (1984): *Delightful Murder: A Social History of the Crime Story*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

delinquentes profesionales reales), tuvieron como primera consecuencia la publicación de una serie de “tratados” sobre el tema, cuyo mejor ejemplo sería *Del asesinato considerado como una de las Bellas Artes* de Thomas De Quincey, que vio la luz en 1827. Más tarde, el gusto por lo sangriento y morboso como tema literario, que se había iniciado en el XVIII (precisamente con las obras que protagonizaban bandoleros y asesinos [vid. *supra*, pp. 538 y 540-541]) se unirá al interés general por el submundo de la delincuencia. Los escritores de la época comenzarán a inspirar sus novelas en hechos reales (de la misma manera que los romances, baladas y relatos populares que hablaban de los bandoleros se basaban en las teóricas aventuras de éstos); pero los protagonistas ya no serán los antiguos proscritos heroicos sino criminales-canallas (generalmente de los bajos fondos ciudadanos) que, sin embargo, conservarán aún un aire del carácter de los ladrones generosos: estos asesinos esconden a menudo en su interior a personas de buen corazón, devotos de la familia y las viejas costumbres, que se ven abocados a un mundo de violencia sin desearlo, perseguidos siempre por una policía despiadada al servicio de las clases altas y acomodadas. Éste será el momento de transición de la figura idealizada por los románticos al criminal posterior, fiero, sin escrúpulos y, por supuesto, carente de remordimientos. Poco a poco también, la imagen de las fuerzas de seguridad irá despojándose de sus cualidades más negativas, convertidas en un elemento modélico (en tanto que servidores de la “ley y el orden” de los nuevos estados salidos de las revoluciones burguesas antiabsolutistas, unos regímenes fuertes que necesitaban hacer demostración pública de su poder para que sus ciudadanos siguieran apoyándoles, de ahí que una policía altamente restrictiva se considerara imprescindible). De nuevo aquí la historia real vino a influir en la metamorfosis: hombres como J. Fouché, ministro del Interior de Napoleón, o Vidocq, antiguo atracador y director luego de la Sûreté [vid. *supra*, 2.1.4., p. 137, nota 55], influirían enormemente en la imagen de

los nuevos policías y detectives de las novelas, personajes más elaborados y positivos, que, aunque siguen atropellando los derechos individuales de los ciudadanos e infundiendo temor, resultan ya más aceptables para una clase media preocupada por proteger sus bienes frente al naciente movimiento obrero²⁴². Con el tiempo el protagonismo de los nuevos relatos ya no se centrará en el rebelde que actúa de manera individual, ni en el horrible asesino que atenta contra el orden establecido, sino que será monopolizado por el policía-detective quien, gracias a su maravilloso intelecto, es capaz de resolver el enigma en que se han convertido los asesinatos (de ahí figuras como el famoso Sherlock Holmes de Conan Doyle, que haría su primera aparición en 1887). De esta forma, el criminal, tanto si era bondadoso como violento, quedará ensombrecido y pasará a un segundo plano.

Por otra parte, en el siglo XIX comenzó asimismo la toma de conciencia de la división de la sociedad en clases sociales, primero por parte de la burguesía frente a la aristocracia, después por parte del proletariado urbano frente a los ricos y poderosos. Desde las primeras revoluciones lideradas por la burguesía la lucha se centrará en un reparto más justo y equilibrado de la riqueza y el poder. Se intentará conseguir una legislación más equitativa, especialmente en los aspectos relativos al trabajo (horarios,

²⁴² Vidocq publicó al final de su vida unas memorias noveladas automitificadoras que inspirarían a Edgar Allan Poe la primera novela policíaca: *Los crímenes de la calle Morgue*, publicada en 1841 en la revista *Graham's Magazine*. Sus aventuras sirvieron asimismo de base a Víctor Hugo para desarrollar dos de sus personajes de *Los Miserables*, Jean Valjean y el inspector Javert; a Balzac para su Vautran de *Pere Goriot* así como para el famoso detective Auguste Dupin y a Charles Dickens para el fugitivo de la novela *Grandes Esperanzas* [Tomado de <http://www.vidocq.org/vidocq.html>, última consulta: 13.06.2008].

trabajo infantil, descansos, seguridad, prestaciones sanitarias, etc.). Poco a poco también los más desposeídos empezaron a darse cuenta de su importancia como productores de riqueza y fueron conscientes de que su mísera situación era algo totalmente inaceptable. Esto llevaría más tarde a la creación de las primeras asociaciones que defendían sus derechos, ante la debilidad de sus posturas si luchaban de forma individual. Pronto se fundarán sindicatos y partidos políticos que lograrán transformar una rebeldía que hasta entonces se manifestaba de manera individual (como la producida por los bandoleros) en un acto colectivo que pretenderá conseguir frutos reales y duraderos para toda la comunidad [Morreres: 93]. Sin embargo, junto a estas actividades de índole política, aumentarán los movimientos armados, logrando hasta cierto punto silenciar en pocos años la popularidad del bandolerismo social a favor de unos héroes nuevos: los revolucionarios. Pero el bandolero no desapareció: la figura no sólo seguía existiendo en la realidad (aunque fuera de manera marginal), sino que, para la gente del campo, era mucho más fácil unir esa imagen popular (ya impregnada por el romanticismo) a la nueva aportada por el marxismo que aceptar sin más la aparición de un nuevo modelo totalmente desvinculado de su mundo. Y los nuevos campeones se veían también cómodos en ese papel, que les brindaba una forma de propaganda fácil y segura en medios a los que no siempre tenían mucho alcance. De ahí que muy pronto las canciones sobre bandoleros famosos acabaran absorbidas por la ideología marxista y se cantaran a menudo tanto en el medio rural como en el urbano (donde, con el tiempo, se convirtieron en una especie de canciones protesta). Se crearon asimismo relatos modernos, más acordes con los nuevos tiempos, pero que pretendían enlazar con la literatura tradicional (en los que se ensalzaba la vieja figura aunque empapada ya con

rasgos actuales y donde las hazañas transcurrían en ambientes contemporáneos)²⁴³. Por último, ya en el siglo XX, el bandolerismo (prácticamente desaparecido) renació de nuevo con fuerza como imagen con la que la propaganda a favor pretendió identificar a determinadas guerrillas armadas de corte radical (que podían englobarse en un espectro político bastante amplio) que realizaban acciones reivindicativas de índole terrorista y cuya justificación no siempre era fácil de aceptar por el pueblo al que decían representar [vid. *supra*, 2.3.4.2.8., pp. 348-349]. Muchos militantes revolucionarios salieron del medio campesino y siempre se sintieron más cómodos luchando con un arma en la mano, de forma individual o en grupos muy pequeños, que llevando sus reclamaciones a los foros políticos. A menudo secuestraban terratenientes o realizaban asaltos (muy especialmente a bancos, en tanto que símbolos del poder impersonal del dinero), siempre con la excusa de “recaudar fondos para la causa”, y pusieron de moda el término “expropiación” para definir este tipo de atracos [Hobsbawm, 1969/2000: 133-

²⁴³ En Cataluña, por ejemplo, se identificó en los últimos años de la dictadura del general Franco y los primeros de la Transición al bandolero popular típicamente catalán con un luchador por la democracia y la libertad catalanas frente a los dictados de un estado autoritario y centralista. Siguiendo esa estela, la compañía de teatro *Els Joglars* estrenó en 1975 la obra “*Alias Serrallonga*” (en recuerdo del célebre bandolero de esa región Joan Sala *Serrallonga* [1594-1634], ajusticiado en Barcelona tras su captura después de sufrir horribles tormentos), obra que venía a seguir a muchas otras escritas en recuerdo de su fama (por Antonio Coello, Francisco de Rojas, Luis Vélez de Guevara, etc.), aunque esta vez con una clara derivación nacionalista. De la misma forma, Luis Llach compuso pocos años después una famosa *canço* que tituló “*El bandoler*” en la que hacía portadora a esa figura tradicional de un sentimiento nacionalista catalán propio del siglo XX [García Cárcel, 1985: 34/400; Soler: 41].

135]²⁴⁴. Pero su forma de protesta no será la misma que la de los bandoleros: mientras que éstos realizaban una rebelión individual sin grandes anhelos de cambio, los nuevos guerrilleros serán plenamente conscientes de que su objetivo fundamental es provocar una revolución radical en las estructuras políticas y sociales del estado [Quirós/ Ardila: 258]. Con todo, en algunos casos no resultará tan fácil diferenciar entre ambos. El papel jugado por los conflictos coloniales en el fenómeno nos puede servir para darnos cuenta de la fina línea que separa en ocasiones a un bandolero social y un líder de la resistencia. Un mismo individuo podría llegar a desempeñar ambos papeles en distintos momentos o bajo circunstancias diferentes [Hart: 10-11].

El desarrollo de las sociedades capitalistas a partir del último tercio del siglo XX ha hecho que las tensiones se hayan ido suavizando poco a poco y las mejoras (muchas veces reales, otras sólo teóricas) de las condiciones laborales y en el nivel de vida de los trabajadores ha llevado a menudo a muchos grupos a renunciar a la lucha. La mayoría de los antiguos partidos políticos obreros forman o han formado parte de diferentes gobiernos y los sindicatos apoyan sin ningún rubor su política olvidándose de continuar la defensa de los derechos de los desfavorecidos. Al terminarse así con la vía por la que se canalizaba la rebeldía de las masas, ésta ha vuelto a aparecer de una forma que podríamos denominar “neo-bandolerismo” (entre cuyos ejemplos podríamos destacar

²⁴⁴ En este sentido es muy interesante observar cómo figuras del tipo del creador de las FARC colombianas, Pedro Antonio Marín, alias Manuel Marulanda Vélez o *Tirofijo*, son descritas por sus seguidores con las mismas características que los bandoleros legendarios: se le puede ver simultáneamente en varios sitios a la vez, tiene una puntería inigualable (de ahí su apodo), escapa de forma milagrosa de las emboscadas que le tienden los militares, a menudo se extiende la noticia de su muerte cuando ésta no es cierta, etc. [*El País Domingo*, 01.06.2008, pp. 6-7].

las actuaciones de grupos como el Ejército Simbiótico de Liberación en EE.UU. [Morreres: 93-94] o tal vez los diferentes movimientos antiglobalización que proliferan en los últimos años). Al igual que pasaba antes con el bandolerismo agrario, este neo-bandolerismo es diferente de la mera criminalidad. También de los modernos movimientos terroristas revolucionarios, que suelen estar más relacionados con la lucha armada ligada a ideologías nacionalistas o de liberación nacional (que cuentan con un, al menos teórico, amplio apoyo entre la población y presentan una alternativa a la organización de la sociedad aceptada como factible). El neo-bandolerismo es más bien un fin en sí mismo pues no da alternativas al modelo existente: es una rebelión de índole más individual (aunque esté realizada por grupos, igual que antes los bandoleros se organizaban en partidas) que se levanta contra el poder constituido sin ningún plan previo y sin objetivos claros. Aparece en el marco social de una sociedad aletargada, un mundo con una paz social que no proviene de la consecución de la justicia distributiva sino de la apatía y la desidia. Sus componentes suelen ser jóvenes sin obligaciones ni dependencias, inmersos en un medio conformista que ellos rechazan. Su espíritu rebelde no encuentra un marco social donde desarrollarse viéndose empujados a la marginación. Pero, a partir de aquí, encontramos una serie de importantes diferencias entre estos neo-bandoleros y los antiguos. En primer lugar, su ideología no coincide en absoluto con la del marco social del que proceden, como sí sucedía en el mundo agrario. El concepto que se tiene de ellos también es muy distinto: mientras que la sociedad rural admiraba a los bandoleros sociales, ahora la opinión general tiende a repudiar todo tipo de acto violento, lo cual hace que los neo-bandoleros tengan difícil su aceptación entre la población. Finalmente, el modo en que actúan es también distinto. Mientras que la actividad del bandolero se desarrollaba fundamentalmente en el campo y sus acciones se centraban en asaltos contra la propiedad o en esporádicas venganzas personales, el

marco del neo-bandolerismo es la ciudad y sus acciones se dirigen sobre todo contra el poder, por lo que frecuentemente no pasan de ser meros provocadores (aunque tampoco desprecian los atracos y extorsiones diversos ni los atentados contra las autoridades). La aparición de este nuevo tipo de bandolerismo puede considerarse como una señal del progresivo abandono de la lucha por un cambio social [Morreres: 94-95]. Estos revolucionarios de hoy en día son denominados entre algunos estudiosos turcos como *şehir eşkîyası* [bandoleros de ciudad] [Bayrak, 1985: 24].

La última consecuencia (por ahora) de este mito tan prolífico ha sido la equiparación de los antiguos bandoleros generosos con los jefes de las bandas de narcotraficantes que actúan en diferentes territorios (como ocurrió, por ejemplo, con el famoso Pablo Escobar) y a los que se representa y recuerda de la misma manera (los famosos narcocorridos mexicanos, versión moderna de las canciones y leyendas populares que recordaban a los más famosos proscritos, han fijado ya un paradigma al respecto). Y, hasta cierto punto, podría ser el origen de la enorme popularidad de la que gozan los piratas informáticos, quienes se apropian de información confidencial protegida (que suele pertenecer a diversos estados o a compañías y potentados que generan enormes beneficios económicos -como ocurría con los antiguos terratenientes) en un más que dudoso beneficio para toda la comunidad. Aunque, todo hay que decirlo, normalmente los *hackers* parecen más interesados por violar las barreras informáticas que por el contenido de los datos a los que tienen acceso.

* * *

En el Imperio Otomano el fenómeno del bandolerismo fue tan activo o más, si cabe, que en España y, de alguna manera, también acabó ligado a la caballería. Ya

hemos visto [*vid. supra*, 2.3.3.7. y 2.3.8.] como los relatos tradicionales turcos quisieron ver en las bandas de *celali* que asolaron regiones enteras durante los siglos XVI y XVII (llegando en algunas partes a extenderse hasta el XVIII) un precedente del bandolerismo social. Köroğlu, el mítico líder *celali*, se convirtió así en el imaginario popular en el bandolero generoso por excelencia. Sin embargo, a pesar de que ciertamente el bandolerismo fue casi endémico en el Imperio durante esos siglos, ni Köroğlu (si es que existió) ni los diferentes grupos de *celali* fueron en realidad simples bandoleros y mucho menos actuaron a favor del pueblo. Su lucha y su estilo se asemejaban más al de los nobles insurrectos europeos que dirigían partidas para combatir a algunos rivales, defender sus privilegios o para conseguir mayores prebendas por parte del estado. No luchaban para rechazar la opresión a la que estaba sometida el campesinado (con la que, a menudo, colaboraban), sino para aprovecharse de la rivalidad originada entre las diferentes elites de la sociedad otomana [Baker: 18, 171-172 y 176]. No obstante, no deja de resultar llamativo que también en Turquía se hayan relacionado los modos de actuar de esos “hidalgos” pendencieros con los bandoleros y que hayan traspasado igualmente las características ideales con que se les definía a unos simples campesinos proscritos. La diferencia estriba en lo que los otomanos de esa época podían entender por “nobleza”, que no era exactamente lo mismo que para los europeos. Cuando la historia o las leyendas nos hablan de personas a las que se podría llegar a clasificar dentro de esa categoría se refieren fundamentalmente a los diferentes príncipes turcomanos que poseyeron distintos estados en Anatolia y acabaron siendo absorbidos por los otomanos; o bien a los jefes de las tribus. Los bardos idealizaron en sus canciones su estilo de vida, sus costumbres, su forma de vestir y de luchar, etc., al igual que los trovadores europeos alaban a los caballeros andantes, y ésta fue la imagen que quedó grabada en la colectividad como modelo a seguir. De ahí, por ejemplo, que en la

tetralogía los nómadas sean tan elogiados, porque son los únicos herederos de ese mundo ya casi perdido [I, 12, pp. 151-155; II, 9, p. 65; III, 13, pp. 225-234]. Pero mientras que en Europa la caballería se convirtió pronto en un tópico literario que no reflejaba la realidad y acabó desapareciendo hace ya siglos, el mundo de las tribus y sus costumbres permanecieron vigentes en Turquía hasta hace muy poco [*vid. supra*, 1.3.1. y 2.1.1.] y eso hizo que los relatos narraran no sólo hechos antiguos sino formas de existencia todavía válidas. En cualquier caso, la evolución fue similar a la de occidente, si acaso con menos etapas. Esto se debe a que tanto en un país como en el otro el honor y la vergüenza, que habían dominado el sistema de valores de la nobleza, muy pronto fueron adoptados por toda la comunidad (al igual que en el resto de los países del área mediterránea), colaborando en la eclosión del bandolerismo social. Los valores feudales sirvieron luego para engrandecer actos ejecutados por ladrones despiadados y rebeldes levantiscos, los cuales acabaron transformados en “nobles” en el más puro estilo de Robin Hood [Hobsbawm, 1969/2000: 163]. La sociedad antigua estuvo durante mucho tiempo acostumbrada a que muchos de sus miembros se tomaran la justicia por su mano, dada la incapacidad de los estados para proporcionarla en numerosas ocasiones. Eso hizo que resultara francamente difícil definir la criminalidad. Por el contrario, era mucho más fácil tender a pensar que el criminal tenía parte de razón; y de ahí a obtener no sólo la aprobación de la comunidad por sus actos violentos sino incluso sus alabanzas había un corto paso²⁴⁵.

Ya hemos visto cómo los poetas populares fueron los responsables de que los jefes nómadas y los señores turcomanos aparecieran con una imagen positiva (en tanto

²⁴⁵ HOLT, J. C. (1982): *Robin Hood*. Londres [cit. en Hobsbawm, 1969/2000: 164].

que independientes de u opositores al poder establecido) y de que, desde muy antiguo, estos personajes se identificaran con los bandoleros salidos del pueblo [*vid. supra*, 2.3.3.8.4., pp. 287-290]. Pero no debemos olvidar que si los bardos hacían eso era porque su auditorio así lo deseaba: los vates se limitaban a seguir las inclinaciones de su público. Y sólo la maestría de estos artistas fue la que hizo posible que determinados líderes fueran recordados y otros no. Las leyendas no interesaban por la veracidad de lo que contaban ni porque tuvieran un objetivo pedagógico o político, sino porque suponían una distracción para las clases acomodadas y un escapismo para las masas [Boratav, 1941b: 44-46]. Pero tuvieron la habilidad de hacer compartir a siervos y señores las mismas hazañas, algo que también pasó en otros países (como ocurrió en Inglaterra con el famoso Robin Hood [Hernández Pérez: 78]). Con todo, es evidente que algunos elementos bebían en fuentes no estrictamente literarias, como la tradición religiosa aleví. Los alevíes turcos han conservado numerosas narraciones en las que se cuenta el desafío de diferentes líderes político-religiosos que se resistían a aceptar el estatus establecido, tanto por la fuerte presión de las elites sunníes como por discrepancias políticas [Bayrak, 1985: 17] (sobre todo a partir de la subida al trono del sultán Selim I, momento en que se convirtieron en una comunidad perseguida y tildada a menudo de enemiga en tanto que presuntamente “colaboracionista” con el estado safaví persa [Yetkin, Ç.: 127-128; Vaner: 39]). La tradición aleví (fundamentada en una serie de “martirios”) resultaba muy adecuada ya que tendía a revalorizar a unos hombres oprimidos que, a pesar de todos los inconvenientes, intentaban rebelarse contra su situación [Bayart: 115]. Muchos de ellos fueron a menudo calificados por la administración otomana como “bandoleros” en un claro intento por desvirtuar su lucha mientras que la comunidad a la que pretendían defender les aceptaba asimismo como tales (aunque, obviamente, sin las connotaciones negativas que pretendía el estado sino

más bien entendiéndolos como una especie de campeones sociales) [*vid. supra*, 2.3.10., pp. 525-528; 2.3.4.2.8., pp. 345-349]. La mezcla de esta tradición con las leyendas que ensalzaban a los jefes turcomanos o nómadas fue la que propició la aparición de una figura positiva del bandolero que perduraría en el país hasta nuestros días y que enlazaría con las influencias occidentales propias del Romanticismo en la época de las *Tanzimat*.

Durante el período de la guerra de Liberación los bandoleros turcos se convirtieron en figuras ensalzadas por el pueblo por su ayuda en la lucha contra las Potencias y se sintieron como algo cercano hasta cierto punto al movimiento nacionalista, de ahí que su imagen ganara un aura más favorable si cabe y se crearan nuevas leyendas que venían a unirse a las antiguas [*vid. supra*, 2.3.7.2.]. Con todo, a partir de los años cuarenta del siglo XX, con el auge del capitalismo y la difusión de las teorías marxistas por todo el país, se produciría una eclosión inesperada del tema (aunque por aquellas fechas el bandolerismo real estaba empezando a ser combatido con fuerza en Turquía). Por entonces, prestigiosos etnógrafos y estudiosos de todo tipo (como el propio Yaşar Kemal) habían comenzado a recuperar el legado cultural popular; pronto lo interpretarán en clave revolucionaria, de corte más kemalista en los primeros años y más tendente al comunismo a partir de la década de los cincuenta. La historia del derrotado Imperio será reescrita siguiendo esas ideas y el bandolerismo se explicará como un fenómeno nacido de las desigualdades que conllevaba la política injusta de los otomanos [Bayrak, 1985: 23]. Pocos escritores se pararon a analizar el hecho de que, a pesar de que la República tenía ya varias décadas de vida, echarse al monte seguía siendo un acto habitual entre los campesinos más desfavorecidos; o tal vez concluyeron que esa situación desaparecería en poco tiempo gracias a las reformas en curso y el

empuje de las fuerzas de seguridad. Quizás porque no les interesaba pensar que los bandoleros rurales que aún actuaban en algunas regiones provenían de la miseria y las injusticias que la República no había erradicado (sino incluso, en algunas ocasiones, engrandecido), se confundió a menudo a estos bandoleros con los guerrilleros marxistas que luchaban por un régimen diferente y que captaban las simpatías de la intelectualidad. Así los relatos que los glorificaban se identificaron con himnos revolucionarios:

Las canciones sobre los bandoleros famosos son una forma de contestación contra el poder y el orden establecidos y pretenden atraerse las simpatías de todos aquéllos que se le oponen [Boratav, 1941b: 43].

De hecho esta confusión sigue vigente en la actualidad, aunque en los últimos años del siglo XX, si no la imagen, sí al menos el término *eşkıya* ha perdido su aspecto más positivo al haber sido utilizado en los noventa en los informes oficiales (sobre todo por los militares) y por parte de los medios de comunicación para designar a los miembros del PKK. Tal vez ése sea el motivo de que hoy en día la palabra esté sometida a un cierto tabú social que se ha extendido, desgraciadamente, a algunos ámbitos académicos.

* * *

El mito del héroe-bandido sobreviviría en todo el mundo a las influencias de la revolución industrial en la cultura y reaparecería a comienzos del siglo XX de manera muy fuerte en diferentes manifestaciones artísticas y en los nuevos medios de comunicación de masas (radio, televisión, etc.), bien en su versión más romántica, bien unido a otros arquetipos (como los *cow boys*). Este redescubrimiento moderno de los bandidos sociales, a veces alejado y otras unido a las equiparaciones con los

movimientos armados de todo tipo, ha sido obra fundamentalmente de intelectuales, escritores y guionistas. Pero, aunque es indudable que los ensayos producidos por varios estudiosos han ayudado a acentuar el efecto, por otra parte, también han servido para la aparición de numerosos estudios rigurosos del tema. F. Braudel fue tal vez el primero en contraponer el bandolerismo romántico que persistía en la imagen colectiva y que ya resultaba totalmente irreal con otro más social propio de los estados del Barroco y cuyas causas quiso ver fundamentalmente en la geopolítica, una especial situación económica y las difíciles relaciones entre las clases privilegiadas y la monarquía absoluta [García Cárcel, 1997: 28]. Y E. Hobsbawm vino a ahondar en la cuestión, algo de lo que él mismo es consciente [Hobsbawm, 1969/2000: 153-155], ampliando el espectro de la investigación y ayudando a la popularización del tema entre los académicos. Hoy en día nuevos trabajos han revelado una complicidad de orígenes y actuaciones tan diversa que difícilmente se pueden englobar como “bandolerismo” todos los hechos que hasta hace poco se definían como tales. Pero eso no ha mermado lo más mínimo su popularidad. Porque, aunque los bandidos no sean ya algo real sino tan sólo los protagonistas de unas historias muy difundidas (que tienden a diferir de la historia oficial), continúan representando la consecución de una serie de anhelos universales del ser humano: la libertad, la justicia, la equidad... Es comprensible que un rebelde que muere de manera desafiante sea tenido por modelo por los muchachos de los barrios suburbanos que carecen de medios y cuyos únicos valores, a pesar de las enormes distancias entre sus vidas, son también el coraje, el honor y la fuerza. Todos fueron personas que eligieron su propio destino y lo siguieron hasta sus últimas consecuencias y algo así siempre será un gran estímulo para la juventud indomable. Por eso resultan tan atractivos incluso hoy en día y ésta es la razón por la cual seguirán siéndolo durante mucho tiempo [Hobsbawm, 1969/2000: 154-156].

3. Conclusión

A través de obras literarias se revela la imagen de una sociedad, no sólo en virtud de una necesaria pero oscura relación, sino porque la literatura es una función social de suyo, se hace para una sociedad y responde a la conciencia que de ésta tiene un escritor. Por eso, a su vez, no es fácil acabar de entender una obra literaria sin conocer en su interna consistencia la sociedad en que se ha producido [Maravall, José Antonio (1966): “La sociedad estamental castellana y la obra de Don Juan Manuel” en *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Serie Primera. Edad Media*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973, 2ª ed., pp. 485-486].

La literatura es, tal vez, una de las formas más interesantes de mostrarnos cómo transcurre la vida de los seres humanos y, a menudo, nos ayuda a percibir lo que les sucede de una manera más fiel y comprensible que cualquier libro de historia. Eso no significa que una obra de ficción nos muestre la realidad mejor que un ensayo académico: más bien deberíamos ver ambas cosas como fenómenos complementarios que utilizan diferentes métodos y fuentes. Porque el escritor, como muy bien dice Maravall, no vive ni escribe fuera del mundo y ese mundo influye de forma indiscutible en su producción. Por tanto, sin comprender bien el momento y las circunstancias en que se escribieron, un libro resulta verdaderamente difícil de interpretar en toda su extensión. Asimismo, para asegurarnos de que la imagen que inferimos de la literatura no es excesivamente parcial, es importante completar las narraciones literarias con otros tipos de discursos sobre la época en que se desarrollan. Este trabajo se ha centrado en analizar un aspecto muy concreto de una obra literaria cuyo relato transcurre en unos años especialmente decisivos para el futuro de Turquía y que, además, fue gestada en un

momento en el que el país estaba superando una etapa y dando paso a la siguiente. A través de él, se ha procurado comprender mejor las relaciones sociales y la situación en que se hallaba la población más humilde y desatendida de una región durante mucho tiempo alejada de los centros de decisión que, décadas después, continuaba anclada en un pasado duro y difícil. Sin embargo, no se ha pretendido hacer un análisis estrictamente literario sino más bien examinar cómo una novela determinada sirvió para reflejar unos años de cambio y cómo su autor intentó esclarecer a través de ella las razones que lo habían provocado.

La tesis ofrece en sus capítulos iniciales una panorámica de la estructura social de Turquía en la época en la que transcurren los acontecimientos de la novela junto con una breve explicación de sus orígenes para luego centrarse en el verdadero núcleo a tratar: la elección por parte de su autor, Yaşar Kemal, de un viejo modelo muy popular, el bandolero social, para encarnar la lucha contra los desajustes que las transformaciones llegadas de la mano del nuevo régimen estaban produciendo en el mundo rural. Pero el bandolero no es sólo una figura tradicional de la literatura turca popular (aunque Yaşar Kemal daría un giro particular a su protagonista, apartándole en algunos aspectos del tópico habitual); es asimismo un prototipo universal que ha sido estudiado y sistematizado por el investigador británico E. Hobsbawm y que resulta cercano a muchos otros pueblos y literaturas, incluida la española. Por eso, dado que la historia y la realidad turcas son poco conocidas en España, parecía adecuado ofrecer un paralelismo con otros bandolerismos (especialmente el español), no sólo como forma de llegar a entender mejor algunos de los episodios narrados en *İnce Memed* sino asimismo para mostrar que la novela no nos habla de un fenómeno aislado ni particular de Turquía, aunque las circunstancias concretas varíen en cada región o cultura. Tal vez

ésta sea también la causa de que, a pesar de que el mundo de la tetralogía debería resultarle al lector europeo algo desconocido y lejano (tan “exótico” al menos como eran los habitantes del sur de la península ibérica para los viajeros decimonónicos extranjeros), en realidad no sea tan diferente a grandes rasgos del que se podía descubrir en otros países en situaciones y momentos similares.

Aunque tanto por su personalidad como por su producción Yaşar Kemal es un autor difícilmente clasificable, no cabe duda de que escribe un tipo de literatura de corte social que, de manera general, podría englobarse en la corriente que el crítico Berna Moran ha denominado *Anadolu Romanı* [Novela de Anatolia] [vid. *supra*, 1.1., pp. 18-19; 2.3.4.2.8., p. 344]. Este tipo de narrativa apareció en el panorama literario turco a finales de la década de los cuarenta y tomó el campo como fundamento, intentando acercarse a él de una manera realista, alejada de las deformaciones anteriores (tanto positivas como negativas), como respuesta a la falta de atención que hasta entonces había recibido no sólo por parte de políticos y burócratas sino también desde el punto de vista artístico. De ahí que su visión fuera mucho más objetiva pero, al mismo tiempo, extremadamente dura porque el mundo rural era por aquel entonces en Turquía un espacio donde abundaban la pobreza, la opresión y la ignorancia y donde la gente se regía aún por unas normas primitivas y crueles. Los escritores de esta corriente (en su mayoría ellos mismos de origen campesino) oponían asimismo el medio rural al urbano, donde vivían los señores que tiranizaban al resto y donde se ubicaban los centros de poder [Moran: 242]. La *Anadolu Romanı* se construyó, por lo tanto, tomando como base los conflictos entre los opresores y los oprimidos y se ocupó del despotismo que el pueblo debía soportar por parte de las autoridades y las clases acomodadas así como de las actividades que, desarrolladas o amparadas por las fuerzas de seguridad, suponían

algún tipo de violencia para la masas más desprotegidas (registros, palizas, torturas, asesinatos...). En estos relatos podemos observar cómo la gente se siente indefensa contra los abusos y desamparada por un Estado cuyos medios legales sólo funcionan para los poderosos. Ante esa situación, únicamente quedan dos posibles salidas: o conformarse con el papel de víctimas o rebelarse contra el destino. Y, mientras que la mayoría tiende a decantarse por la primera opción, unos pocos elegirán el otro camino. Su rebelión será alabada por todos los que se sienten humillados y no son capaces de luchar por sí mismos, porque la sienten como algo necesario e inevitable. A veces, incluso, lograrán que algunos cambien de parecer y se unan a su causa; pero la mayoría preferirá “delegar” en ellos sus agravios y acabará viéndoles como una especie de paladines o “salvadores” [*vid. supra*, 2.3.3.8.2.3., pp. 282-283; 2.3.3.8.4., p. 289; 2.3.4.5., pp. 389-390] cuya única función debe ser liberarles de su terrible existencia y castigar a los que les tiranizan [Moran: 237-240]. Esta temática tan concreta hizo que muchas de las novelas que estaban centradas en Anatolia estuvieran impregnadas de una fuerte ideología política. A menudo seguían también una misma estructura cuya verdadera meta era remarcar el objetivo final a conseguir: el relato empezaba con la descripción de la terrible situación existente y continuaba con la irremediable rebelión (ya fuera individual o colectiva) para, posteriormente, pasar a tratar la nueva coyuntura surgida como consecuencia de la revuelta, que era diametralmente opuesta a la primera y, por supuesto, mucho más justa [Moran: 237-238]. Otras se limitaban a plantear la situación e intentaban constituir una llamada de atención para todos aquéllos que desconocían o se negaban a ver los problemas del campo. La obra que hemos analizado no se ajusta por completo al primer esquema citado, quizás porque Yaşar Kemal siempre pretendió dar una imagen realista en sus obras y alejarse de la militancia política y los sentimentalismos utópicos que alteraban la óptica de otros escritores; no

obstante, aunque insiste en mostrarnos el mundo rural de una forma descarnada en la esperanza de que el lector sea quien saque sus propias conclusiones, el libro nos presenta también un tipo de rebelde que se ajusta hasta cierto punto con el modelo utópico.

Yaşar Kemal situó la acción de la tetralogía de *İnce Memed* en los primeros años de la República, no en los cincuenta (momento en que publicó el primer tomo de la obra) ni en los sucesivos en que fue escribiendo el resto de los volúmenes. Este dato es crucial para entender el verdadero significado de su novela. La época que engloba el libro (aproximadamente una década, desde el año 1925 hasta 1935) constituyó un momento fundamental en la formación del nuevo régimen político ya que en esas fechas no sólo se produjo una verdadera revolución en casi todos los aspectos de la vida del país sino que se pusieron las bases para el futuro desarrollo del Estado turco. Por entonces, una de las grandes cuestiones a resolver era la terrible situación económica que atenazaba al país y los graves problemas sociales derivados de ella. En mi opinión, Yaşar Kemal ambientó su tetralogía en esos años para mostrarnos cómo, al menos en la región de Çukurova (una zona que el escritor conoce muy bien), los avances programados por la República no estaban teniendo las repercusiones deseadas, sobre todo para la gran masa de la población, que continuaba viviendo en la más absoluta miseria. Y, asimismo, para dejar claro que gran parte de los desajustes que estaba sufriendo la vida socio-política del país en los años cincuenta se debían a ese hecho. Porque como la República no supo o no se interesó lo suficiente por solucionar los problemas de sus habitantes más desfavorecidos, a pesar de sus primeras intenciones, el problema de fondo continuó igual o, incluso, se agravó. Eso desembocó en una pérdida de confianza en los discursos de las autoridades y en un total desencanto de la gente

llana por muchos de los ideales republicanos y acabó repercutiendo en un incremento de la conflictividad social.

Yaşar Kemal usará la figura del rebelde popular más enraizado, el bandolero, visto aquí como el producto de una realidad social injusta, para mostrarnos el paso de una sociedad rural tradicional a otra moderna donde las antiguas costumbres y relaciones interpersonales están dejando paso a unas nuevas que la gente aún no comprende y que tiende a rechazar. Su insurrección no deja de ser una rebelión primitiva que trata de resolver problemas nuevos con métodos viejos desarrollada en un período de transición hacia una sociedad distinta [Hobsbawm, 1959/1966: 278]. Como en cualquier etapa de cambio, la vuelta a los modelos antiguos tiende a confortar a la comunidad y parece que servirá en un primer momento para solucionar las cuestiones más graves. De ahí que el bandolerismo vaya también muchas veces unido a corrientes religiosas de corte mesiánico (como solía ocurrir en Brasil) o se sume al bando de los más tradicionalistas (como en el caso del carlismo) o bien se ponga del lado de aquéllos que rechazan lo “extranjero” (como en la guerra de Independencia española). Esto se debe a que su objetivo esencial no es la modificación de los esquemas instaurados sino que más bien procura propiciar la restauración de un orden social y político quebrantado o en vías de desaparición [Hobsbawm, 1959/1966: 278-279]. Por eso el protagonista de la obra de Yaşar Kemal no es un revolucionario ni un guerrillero que pretenda acabar con el mundo que ha existido hasta entonces (aunque sí introducir algunas ligeras transformaciones que colaboren a la mejora de la situación), a pesar de que muchos de sus lectores y parte de la crítica lo interpretaran en esa clave. Memed *el Flaco* es tan sólo un pobre chico que se echa al monte tras resistirse a un atropello personal y que, después, se verá abocado (tanto por los aldeanos como por una cierta obligación moral

propia) a luchar contra una serie de notables en tanto que opresores del pueblo. Pero él mismo será consciente siempre de que su lucha no conseguirá grandes avances. Sin embargo, sabe que, aunque lo intente repetidamente, no podrá apartarse de ella: en primer lugar porque los suyos le apremian para que continúe castigando a los malvados; pero también porque él mismo se sentirá impulsado por un imperativo ético a continuar por ese camino. Se convierte así en lo que Yaşar Kemal llama un “*mecbur insan*” [un hombre obligado] [vid. *supra*, 2.3.3.8.2.3., pp. 278-281], alguien que vive y actúa sólo en bien de la comunidad sin pensar en sí mismo ni en sus propios problemas, cuyo objetivo final es contribuir a que su grupo alcance una situación justa (que a menudo se hace coincidir con un pasado idealizado que nunca existió). De esta manera, el campesino miserable se transformará en un bandolero social y, por consiguiente, en un héroe mítico. Pero los héroes míticos poco tienen que ver con las personas de sangre y hueso.

Una gran parte de las obras de Yaşar Kemal, entre las que se encuentra *İnce Memed*, se ha inspirado en los mitos populares turcos de la región donde nació. El propio Yaşar Kemal ha comentado que “la epopeya se encuentra dentro de la naturaleza humana; igual que la muerte, la separación o el miedo, forma parte de la esencia del ser humano” [Yaşar Kemal, 1957: 13]. El hecho de que Yaşar Kemal fuera un seguidor entusiasta de los *âşık* [vid. *supra*, 2.3.3.8.4., pp. 288-290] y que sus primeras investigaciones se centraran en el tema de las elegías [vid. *supra*, 1.2., p. 31] le sirvió para aprovecharse de este inmenso bagaje cultural a la hora de escribir ficción. Yaşar Kemal utilizó sus conocimientos de la literatura popular para crear una épica moderna conformando a su héroe más famoso, Memed *el Flaco*, como una especie de puente entre el pasado y el presente. Partió de una tradición de varios siglos, a la que sometió a

una importante transformación para dejarla convertida en una historia moderna. Como cualquier protagonista de un poema épico su bandolero social no es un proscrito “real”, nunca existió, no es más que un reflejo en el espejo de las idealizaciones de los muchos hombres que durante varios siglos se echaron al monte intentando escapar de las injusticias en que vivían y que, por regla general, nunca llegaron a ser un ejemplo de virtudes. Memed es, por encima de todas las cosas, un héroe tradicional al que se ha permitido protagonizar una novela del siglo XX [Başgöz: 133-134]. Porque Memed tiene al mismo tiempo las características de los protagonistas de la épica y una psicología propia de los personajes de las novelas modernas. Así, por un lado, podemos observar a lo largo de la tetralogía cómo los placeres vulgares y corrientes de la vida no son para él (especialmente siempre que intenta dejar el bandolerismo y llevar una vida “normal”). Eso se debe a que a los héroes épicos no les está permitido llevar una vida como la del resto de los mortales, ganando a cambio la fama y la inmortalidad. Por eso sus aventuras no acaban nunca, pues de esa manera es como llegará a transformarse en un ser sobrenatural. No obstante, junto a esto, Memed tiene unas cualidades psicológicas que consiguen que el lector se indentifique con él, a pesar de que las circunstancias que la novela describe ya no existen porque el mundo de los bandoleros generosos dejó hace ya mucho de existir (si es que alguna vez fue real). Pero la descripción “realista” que Yaşar Kemal hace de los problemas que Turquía había vivido, la narración de las fuertes transformaciones que el mundo rural turco estaba sufriendo y la llamada de atención que la novela supuso sobre una sociedad fuertemente deprimida hizo que el público elevara a la categoría de rebelde arquetípico a un personaje (Memed) meramente ficticio. Yaşar Kemal consiguió así pasar de un mundo mítico a otro novelesco sin perder ninguna de las características fundamentales de ambos e introdujo asimismo la idea de que las formas de expresión del pasado no deben

ser abandonadas en tanto que representaciones de una época caduca sino que el presente debe favorecerse de ellas para crear nuevas imágenes [Deleage: 56-65].

De hecho, no deberíamos olvidar que las tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen y, a veces incluso, han sido inventadas [Hobsbawm, 1993a: 7]. La figura del bandolero social no es más que un ejemplo de esta afirmación: los bandoleros más antiguos de los que se tiene noticia no eran justos ni generosos sino violentos y depravados; pero, con el tiempo, la gente llana vio sólo la imagen que se quiso forjar de ellos y los identificó con una larga tradición de bandolerismo social que en realidad nunca había existido. De ahí la continua alusión en la tetralogía, por ejemplo, al personaje de Köroğlu como modelo del bandolero social por excelencia, cuando el supuesto Köroğlu (si es que vivió [*vid. supra*, 2.3.8.]) fue más bien el líder de una banda de mercenarios de los que difícilmente el pueblo podía recibir grandes beneficios. ¿Por qué se produjo, entonces, esa glorificación? Porque la gente necesitaba justificar su apoyo a esos hombres como una manera de repudiar el sistema establecido que se olvidaba de sus graves problemas y les dejaba de lado. Por otra parte, todas las “tradiciones inventadas” son ideológicas: buscan inculcar unos determinados valores o normas de comportamiento a fuerza de la repetición y la ritualización y pretenden conectar con la interpretación del pasado más adecuada a sus fines. Pero su relación con el pasado histórico real es normalmente ficticia. Las tradiciones inventadas suponen nuevas respuestas a situaciones también nuevas tomando como referencia viejos sucesos [Hobsbawm, 1993a: 8]. Las invenciones se producen más a menudo cuando los cambios de los modelos sociales instituidos (para los que se habían diseñado las “viejas” tradiciones) se alteran rápidamente. Así las tradiciones “viejas” pierden su valor al ser inadaptables a las nuevas circunstancias. Pero muchas veces las nuevas

tradiciones se sirven de elementos de las viejas estableciendo una continuidad que será lo que lleve a muchos a creer en la antigüedad de las nuevas. Esto fue lo que pasó con los bandoleros. Y no olvidemos que el grupo al que se ha considerado depositario por excelencia del bagaje tradicional y la continuidad histórica ha sido el campesinado [Hobsbawm, 1993a: 11-14], creador de la mayoría de las narraciones supuestamente “históricas” que nos hablan de los bandoleros más famosos. Yaşar Kemal tejió su novela uniendo lo “viejo” y lo “nuevo” mostrándonos un mundo no tan lejano que había quedado aparte de la renovación prevista y cuyo subdesarrollo influiría enormemente en el avance futuro de la Turquía moderna.

Por su parte, el historiador británico Eric Hobsbawm basó su famosa investigación sobre la figura tradicional del bandolero no sólo en una realidad existente en gran parte del mundo que la historia oficial tendía a dejar de lado por considerarla despreciable o llena de falsedades sino también en los mitos basados en composiciones literarias populares y comenzó a gestarla prácticamente al mismo tiempo que Yaşar Kemal publicaba el primer tomo de la tetralogía. Así, mientras que *İnce Memed* aparecía como libro independiente en el año 1955 [vid. *supra*, 1.2., pp. 34-35], 1959 será el momento en que Hobsbawm redactó su primera aproximación al tema, *Rebeldes primitivos*. Diez años más tarde aparecería ya *Bandidos*, un ensayo sistemático sobre el fenómeno del bandolerismo. Una de las obras de ficción en las que Hobsbawm se fijó a la hora de construir su trabajo fuera precisamente *Memed el Flaco* [citada en las pp. 49, 65 y 81]. Pero es también muy probable que Yaşar Kemal quedara influido por el ensayo del británico (que casi seguro leyó, dado el tema y la cercanía ideológica de ambos, así como por la rapidez con que el libro se difundió en Turquía en determinados

ambientes²⁴⁶) a la hora de redactar los volúmenes siguientes (donde la figura de Memed encaja mejor con el tópico internacional, a pesar, por supuesto, de permanecer muy ligado a su tierra). De esta manera la historiografía y la ficción volverían a entremezclarse de nuevo.

Por último, una de las grandes diferencias entre España y Turquía en lo relativo al fenómeno del bandolerismo es que en la primera las novelas o relatos sobre bandoleros hace mucho tiempo que dejaron de existir: no sólo porque también la figura real desapareció mucho antes, sino porque en el imaginario español el bandolerismo carece por completo de relación con la vida actual. Por el contrario, en Turquía tanto la figura del bandolero generoso como las composiciones literarias (populares o no) que lo tomaban como protagonista han continuado vigentes, al menos hasta finales de la década de los 80, y han servido para construir un nuevo modelo de héroe. En este sentido, la novela publicada por Yaşar Kemal supuso un verdadero renacer del género, tal vez por la influencia de las ideas marxistas, muy difundidas entre la intelectualidad que luchaba contra la represión político-ideológica de los sucesivos gobiernos (que llegaría hasta límites extremos tras los golpes militares), lo cual facilitó la identificación de los modernos guerrilleros que luchaban contra esa política dictatorial con su protagonista. O, más probablemente, porque Turquía no había dejado de ser durante todos esos años un país básicamente rural cuya evolución económico-social había recorrido un camino mucho más lento que en Europa, por lo que sus habitantes seguían identificándose con los arquetipos salidos del campo. Pero, en mi opinión, a pesar de su

²⁴⁶ La primera traducción al turco data de 1973 [*Sosyal İsyancılar*. Estambul: Yöntem Yayınları] pero siempre cabe la posibilidad de que Yaşar Kemal lo conociera con anterioridad.

inmensa popularidad y de la continuidad de ventas que *İnce Memed* sigue teniendo incluso hoy en día, Yaşar Kemal no logró su verdadero objetivo con el libro porque la gran mayoría de los lectores turcos no fueron capaces de interpretar su llamada de atención sobre los fallos de la República en sus primeros años de andadura (aunque hubo excepciones importantes, como la del crítico literario Fethi Naci [vid. *supra*, 1.2., p. 45]). La tetralogía de *İnce Memed* sólo sirvió para crear un nuevo tipo de héroe moderno heredero de los de la literatura tradicional y al que se relacionó con el moderno revolucionario marxista (entre otras cosas porque, como Yaşar Kemal lo era, se pensó que su intención fundamental había sido ésa). Pero esta tesis defiende que la idea básica de Yaşar Kemal al escribir el libro fue demostrar que, aunque la República de Turquía (creada en 1923) supuso una inmensa revolución en todos los aspectos, en realidad, al menos en el mundo rural, las cosas siguieron como hasta entonces durante muchos años, lo cual llevó al país a una situación de estancamiento (a veces incluso de regresión) que impidió una evolución similar a la del resto del mundo occidental, el mundo en el que los dirigentes republicanos se habían inspirado a la hora de implantar las distintas reformas y al que pensaban que Turquía debía tender de forma natural.

4. Bibliografía

Para una mejor comprensión del contenido de los libros y artículos en turco citados, he añadido entre corchetes mi traducción del título correspondiente, aunque no la de los libros en que se engloban si ése es el caso.

AKÇAY, A. Adnan (1999): “Toprak Ağalığından Kapitalist İşletmeciliğe Türkiye Tarımında Büyük Topraklı İşletmeler” [“Grandes explotaciones agrícolas en el campo de Turquía: del señorío de la tierra a la explotación capitalista”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 115-131.

AKIN, Cahit (2003): “Eşkıyalık Olgusu ve *İnce Memed*” [“El fenómeno del bandolerismo y *Memed el Flaco*”], en OĞUZERTEM, Süha [ed.]: *Geçmişten Geleceğe Yaşar Kemal. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu*. Estambul: Adam Yayıncılık, pp. 164-184.

AKSIN, Feridün [dtor.] (1998): *Cumhuriyetin 75 yılı. I. (1923-1953). II. (1954-1978)* [75 Aniversario de la República. I (1923-1953). II. (1954-1978)]. Estambul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

ALVAR, Manuel [ed.] (1981): *Épica española medieval*. Madrid: Editora Nacional.

ALTUNTAŞ, Yener *et al.* (1992): *Ankara Seymen Oyunları ve Kıyafetleri* [Ropa y representaciones de los seymen de Ankara]. Ankara: Kültür Bakanlığı, Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, n° 172. Halk Müziği ve Oyunları Dizisi, 8.

ÁLVAREZ BARRIENTOS, J. y P. GARCÍA MOUTON (1986): “Bandolero y bandido. Ensayo de una interpretación”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones*

populares, 41, pp. 7-58.

ANDAÇ, Feridün (1998): “Romanda ve Öyküde Yeni Açılımlar (1940-1950)” [“Nuevas tendencias en la novela y el cuento (1940-1950)”], en AA.VV.: *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. Ankara: Edebiyatçılar Derneği Yayınları, pp. 171-193.

ARI, Kemal (1999): “Türkiye’de Mübadele Dönemi Toprak Mülkiyeti ve Tarımda Değişim” [“Propiedad de la tierra y cambios agrícolas en Turquía durante el período de intercambio de población”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 97-114.

ARTOLA, Miguel (1999): *La España de Fernando VII*. Madrid: Espasa-Calpe.

ATABAŞ, Hüseyin, Aydın ŞİMŞEK y Devrim DİRLİKYAPAN [eds.] (1998): *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı Sempozyumu [Simposio sobre la Literatura Turca del período republicano]*. Ankara: Edebiyatçılar Derneği Yayınları.

ATATÜRK, Mustafa Kemal (1927): *Nutuk [Discurso]*. Ed. de Kemal Bek. Estambul: Bordo Siyah Yayınları, Türk Klasikleri, 2005.

AVCI, A. Haydar (2001): *Zeybeklik ve Zeybekler. Bir Başkaldırı Geleneğinin Toplumsal ve Kültürel Boyutları [Ser un zeybek y los zeybek. Dimensiones sociales y culturales de una tradición de rebeldía]*. Hückelhoven: Verlag Anadolu.

BARENTEN, Remzi (1945): “Bir Halk Türküsü Veriyoruz. İnce Mehmed” [“Ofrecemos una canción popular. Mehmed *el Flaco*”], en *Folklor Postası*, 7, pp. 7-8.

BARKEY, Karen (1994): *Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization*. Nueva York: Cornell Paperbacks, 1997.

BAŞGÖZ, İlhan (2003): “Ağıt, Destan, Yaşar Kemal ve Anılar” [“La elegía, la epopeya, Yaşar Kemal y los recuerdos”], en OĞUZERTEM, Süha [ed.]: *Geçmişten Geleceğe Yaşar Kemal. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu*. Estambul: AdamYayıncılık, pp. 124-139.

BATUR, Suat [ed.] (1998): *Açıklamalı – Örnekli Türk Halk Edebiyatı [La Literatura Popular Turca con explicaciones y ejemplos]*. Estambul: Altın Kitaplar

Yayınevi.

BAYART, Jean-François (1982): “La question Alevî dans la Turquie moderne”, en CARRE, O. (1982): *L’Islam et l’état dans le monde d’aujourd’hui*. Paris: P.U.F., pp. 109-120.

BAYRAK, Mehmet (1984): *Halk Hareketleri ve Çağdaş Destanlar* [*Levantamientos populares y epopeyas modernas*]. Ankara: Yorum Matbaacılık-Yayıncılık.

BAYRAK, Mehmet (1985): *Eşkıyalık ve Eşkıya Türküleri* [*Bandolerismo y canciones sobre bandoleros*]. Ankara: Yorum Yayınları.

BENNASSAR, Bartolomé (1997): “Tan amados bandidos”, en *Spagna contemporanea*, 12, pp. 23-30.

BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio y Luis ARDILA (1931): *El bandolerismo andaluz*. Madrid: Ediciones Turner, 1988.

BORATAV, Pertev Naili (1941a): “Roman ve Destan” [“Novela y Epopeya”], en *Folklor ve Edebiyat. II*. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1945, pp. 17-32.

_____ (1941b): “Halk Kahramanları Sanat Eseri ve Halk Terbiyesi” [“Héroes populares, obras de arte e instrucción pública”], en *Folklor ve Edebiyat. II*. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1945, pp. 43-48.

_____ (1942): “Köroğlu Kimdir?” [“¿Quién es Köroğlu?”], en *Folklor ve Edebiyat. II*. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1945, pp. 103-108.

_____ (1943): “Dadaloğlu”, en *Folklor ve Edebiyat. II*. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1945, pp. 121-129.

_____ (1969): *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* [*La literatura popular turca en cien preguntas*]. Estambul: Gerçek Yayınevi.

BORATAV, Korkut (1989): “İktisat Tarihi (1908-1980)” [“Historia económica (1908-1980)”], en AKŞİN, Sina [ed.]: *Türkiye Tarihi. 4. Çağdaş Türkiye. 1908-1980*.

Estambul: Cem Yayınevi, pp. 265-354.

BRANDABUR, A. Clare (2003): “*Dağın Öte Yüzü*”nde İlkörneksel Kahramanlık Çevrimi” [“*Al otro lado de la montaña como prototipo de ciclo heroico*”], en OĞUZERTEM, Süha [ed.]: *Geçmişten Geleceğe Yaşar Kemal. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu*. Estambul: AdamYayıncılık, pp. 65-84.

BRAUDEL, Fernand (1949/1966): *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2 vol., 1993.

CABALLERO, Juan: *Historia verdadera y real y hechos notables de Juan Caballero, vecino de Estepa, villa de Andalucía. Escrita a la memoria por él mismo*. Ed., prólogo y notas de J.M. de Mena. Madrid: Ediciones Turner, 1977.

CABO RAMÓN, Isabel de (2005): *Turquía, Grecia y Chipre. Historia del Mediterráneo oriental*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

CAHEN, Claude (1968): *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid: Siglo XXI Editores, 8ª ed., 1984.

CARO BAROJA, Julio (1964): “Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos populares”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, XX, pp. 410-460.

_____ (1975): “Los majos”, en *Temas Castizos*. Madrid: Ediciones Istmo, 1980, pp. 15-101.

CARPINTERO ORTEGA, Rafael (1996): “Las ceremonias melevíes”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XXXII, pp. 97-109.

_____ (1998): *El cuento turco contemporáneo: “Ben ve Öteki” de Tahsin Yücel como modelo de análisis*. Tesis de Doctorado. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 4 vol. [sin publicar].

_____ (2000): “Entrevista a Yaşar Kemal”, en *Cervantes* [revista del Instituto Cervantes de Estambul], nº 1, octubre, pp. 5-8.

CRÉMOUX, Françoise (1979): “Pèlerins et bandits aux XVIème siècles”, en MARTÍNEZ COMECHE, Juan A. [ed.]: *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Actas del Coloquio Internacional*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 93-102.

ÇETİN, Türkan (1999): “Cumhuriyet Döneminde Köycülük Politikaları: Köye Doğru Hareketi” [“Políticas Campesinistas en el período republicano: el flujo hacia el pueblo”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 213-230.

ÇOSKUN, Ali (2003): “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye Ekonomisi” [“Economía de Turquía en los primeros años de la República”], en *Atatürkçü Düşünce Dergisi*, 4, noviembre, pp. 72-77.

CHUMBITA, Hugo (1999): “Sobre estudios del bandolerismo social y sus proyecciones”, en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 14, diciembre, pp. 84-90.

DELEAGE, Jean-Pierre (1998): “Yaşar Kemal’in Sözleri: Yapıtın İzini Sürerken” [“En palabras de Yaşar Kemal: seguir la huella de la obra”], en AA.VV.: *Yaşar Kemal’i Okumak*. Estambul: Adam Yayınları, pp. 53-68.

DELPECH, François (1979): “Pedro Carbonero: Aspects mythiques et folkloriques de sa légende”, en MARTÍNEZ COMECHE, Juan A. [ed.]: *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Actas del Coloquio Internacional*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 107-121.

DİNO, Güzin (1998): “Türk Köy Romanı Bağlamında Yaşar Kemal” [“Yaşar Kemal en el contexto de la novela campesina turca”], en AA.VV.: *Yaşar Kemal’i Okumak*. Estambul: Adam Yayınları, pp. 32-52.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio (1979): “Precedentes del bandolerismo andaluz”, en MARTÍNEZ COMECHE, Juan A. [ed.]: *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Actas del Coloquio Internacional*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 21-29.

DOZY, Reinhart P. (1861): *Historia de los Musulmanes de España*. Madrid: Ediciones Turner, 4 vol., 1988.

ELIADE, Mircea (1955): *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 9ª ed., 1999.

EMİNOĞLU, Münevver [coord.] (1998): *Bir Yurttaş Yaratmak. Muâsır bir Medeniyet için Seferberlik Bilgileri. 1923-1950* [*Crear un ciudadano. Datos para una iniciativa para una civilización contemporánea. 1923-1950*]. Estambul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

ERSAVCI, Seda (2007): *El mundo ficticio contra el mundo real; el caso de İnce Memed* [en línea]. Trabajo de postgrado. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona [última consulta: 27.03.2008]. Disponible en la web: <http://www.recercart.net/handle/2072/4366/1/Trabajo+de+Investigación.pdf>

ERTOP, Konur (2003): “Okuduğumuz ve Okumadığımız Yaşar Kemal” [“El Yaşar Kemal que hemos leído y el que no”], en OĞUZERTEM, Süha [ed.]: *Geçmişten Geleceğe Yaşar Kemal. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu*. Estambul: AdamYayıncılık, pp. 185-191.

FERNÁNDEZ DE PINEDO, E. *et al.* (1987): *Centralismo, Ilustración y agonía del Antiguo Régimen (1715-1833)*, en TUÑÓN DE LARA, M. [ed.]: *Historia de España. Tomo VII*. Barcelona: Editorial Labor.

FERNÁNDEZ VEGA, María del Mar (2003): “Política y propaganda en los pliegos sueltos poéticos catalanes (siglo XVI)” [en línea], en *eHumanista*, vol. 3, pp. 77-90 [última consulta: 25.12.2006]. Disponible en la web: <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume:03/Articles/111603Fernandez%20Vega.pdf>.

GABRIELI, Francesco (1967): *La literatura árabe*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1971.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1985): “El bandolerisme al llarg de la història”, en *L’Avenç*, 82, pp. 30-34.

_____ (1997): “El bandolero en la Literatura y en la Historia”, en *Historia 16*, 22 (253), pp. 25-28.

GIMÉNEZ, Antonio (1982): “El mito romántico del bandolero andaluz”, en

Cuadernos Hispanoamericanos, 383, pp. 272-296.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro (1990): “Mutaciones simbólicas y entorno práctico”, en *Gazeta de Antropología*, 7, pp. 31-40.

GÖKALP, Altan (1997): “Leer a Yaşar Kemal”, en *Quimera. Revista de Literatura*, nº 182, julio-agosto 1999, pp. 22-31 [extracto de un artículo aparecido con el mismo nombre en *Anka, revue d’art et de littérature de Turquie*, París].

_____ (1998): “Yaşar Kemal’i Okumak” [“Leer a Yaşar Kemal”], en AA.VV.: *Yaşar Kemal’i Okumak*. Estambul: Adam Yayınları, pp. 11-29.

GÖNÜLTAŞ, Hale [dtor.] (2007): “Zeybekler. 1” [en vídeo]. Reportaje emitido en la TRT-2 el 7 de febrero de 2007.

GÜMÜŞ, Semih (2006): “İnce Memed’den Yaşar Kemal’e” [“De Memed el Flaco a Yaşar Kemal”], en *Radikal Kitap* [suplemento literario del periódico *Radikal*], año 5, nº 295, 10.11.2006, p. 16.

GÜNERİ, Ferit (1973): “Eşkıyalık Üstüne” [“Acerca del bandolerismo”], en *Türkiye Defteri*, 4, febrero de 1974, pp. 1-6.

GÜRSEL, Nedim (1999): “Yaşar Kemal coğrafyası. Çukurova” [“La geografía de Yaşar Kemal. Çukurova”], en *Atlas*, nº 71, febrero de 1999, pp. 28-43 [fotos de Özcan Yüksek].

_____ (2000): *Yaşar Kemal: Bir Geçiş Dönemi Romancısı* [Yaşar Kemal: un novelista de un período de transición]. Estambul: Everest Yayınları.

HALAÇOĞLU, Yusuf (1988): XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi [Política de repoblación y asentamientos de las tribus en el Imperio otomano durante el siglo XVIII]. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

HALLI, Reşat (1972): *Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar. 1924-1938* [Levantamientos en la República de Turquía. 1924- 1938]. Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yayınları.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (1984): *İslam İnançları Sözlüğü* [Diccionario de creencias del Islam]. Estambul: Remzi Kitabevi, 3ª ed., 2000.

HART, David Montgomery (2006): *Bandidismo en el Islam. Estudios de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán*. Estudio preliminar de J.A. González Alcantud. Barcelona: Anthropos Editorial.

HERNÁNDEZ GIRBAL, Florentino (1968): *Bandidos célebres españoles (en la Historia y en la Leyenda). Primera Serie*. Madrid: Ediciones Lira, 5ª ed., 1993.

HERNÁNDEZ PÉREZ, Mª Beatriz (2003): “Bandidaje y adaptación social: Robin Hood al final de la Edad Media”, en *Odisea*, nº 4, pp. 68-84.

HOBBSAWM, Eric (1959/1966): *Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª ed. ampliada, 2003.

_____ (1969/2000): *Bandidos*. Barcelona: Editorial Crítica, 4ª ed. revisada, 2001.

_____ (1993a): “La invención de la Tradición”, en HOBBSAWM, Eric y T. RANGERT [eds.]: *La invención de las tradiciones*. Barcelona: Crítica, 2002, pp. 7-21.

_____ (1993b): “La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914”, en HOBBSAWM, Eric y T. RANGERT [eds.]: *La invención de las tradiciones*. Barcelona: Crítica, 2002, pp. 273-318.

_____ (1997): “Storiografia e Banditismo: Introduzione allo stato della questione”, en *Spagna contemporanea*, 11, pp. 9-15.

_____ (2002): *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*. Barcelona: Editorial Crítica, 2003.

KABACALI, Alpay [ed.] (1992): *Çağımızın Büyük Romancısı Yaşar Kemal* [Yaşar Kemal, el gran novelista de nuestra época]. Estambul: Türk Fuarcılık Yapım A. Ş.

_____ [ed.] (1997): *Bir destan rüzgarı. Fotoğraflarla Yaşar Kemal'in Yaşam Öyküsü* [*El viento de una leyenda. La biografía de Yaşar Kemal en fotografías*]. Estambul: Sel Yayıncılık.

KILIÇ, Remzi (2003): “Millî Mücadele’de Gizik Duran ve Faaliyetleri” [“Gizik Duran y sus actividades durante la guerra de Liberación], en *IV. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirleri (10-11 Nisan 2003)*. Kayseri: s.l., pp. 361-377.

KINROSS, Patrick (1964): *Atatürk. El resurgir de una nación*. Barcelona: Grijalbo, 1966.

KIRAY, Mübeccel (1999): “Sosyo-Ekonomik Hayatın Değişen Düzeni: Dört Köyün Monografik Karşılaştırılması” [“El orden cambiante de la vida socio-económica: una comparación monográfica entre cuatro pueblos”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 150-162.

KOÇAK, Cemil (1989): “Siyasal Tarihi. 1923-1950” [Historia política. 1923-1950”], en AKŞİN, Sina [ed.]: *Türkiye Tarihi. 4. Çağdaş Türkiye. 1908-1980*. Estambul: Cem Yayınevi, pp. 85-173.

KOLOĞLU, Orhan (1999): *Cumhuriyet'in İlk Onbeş Yılı (1923-1938)* [*Los primeros quince años de la República (1923-1938)*]. Estambul: Boyut Kitapları.

KORAT, Gürsel (1998): “1960’dan 1998’e Romanda Yeni Yönelişler” [“Nuevas tendencias en la novela de 1960 a 1998”], en AA.VV.: *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. Ankara: Edebiyatçılar Derneği Yayınları, pp. 319-339.

KÖYMEN, Oya (1999): “Cumhuriyet Döneminde Tarımsal Yapı ve Tarım Politikaları” [“Estructura y política agrícolas en el período republicano”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 1-30.

KÖYMEN, Oya y Meriç ÖZTÜRKCAN (1999): “Türkiye’de Toprak Dağılımı Üstüne Bazı Notlar” [“Algunas notas sobre el reparto de tierras en Turquía”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 75-96.

KUDRET, Cevdet (1985): “Pîr Sultan Abdal. Hayatı, Sanatı, Şiirleri” [“Pîr Sultan Abdal. Vida, obras y poemas”], en *Edebiyat kapısı*. Estambul: Yapı Kredi

Yayınları, 1997, pp. 232-263.

_____ (1987): *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman. II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar (1911-1922)* [Novela y Cuento en la Literatura Turca. II. Desde el período constitucional hasta la República]. Estambul: İnkılâp Kitabevi.

_____ (1990): *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman. III. Cumhuriyet Dönemi (1923-1959)* [Novela y Cuento en la Literatura Turca. III. Período Republicano (1923-1959)]. Estambul: İnkılâp Kitabevi.

KULA, Onur Bilge y Cemal SAKALLI (2003): “Bir Felsefe Sorunsalı Olarak Biçem ve Yaşar Kemal” [“El estilo como problemática filosófica y Yaşar Kemal”], en OĞUZERTEM, Süha [ed.]: *Geçmişten Geleceğe Yaşar Kemal. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu*. Estambul: AdamYayıncılık, pp. 220-236.

KURDAKUL, Şükran (1987): *Çağdaş Türk Edebiyatı. 2. Cumhuriyet Dönemi (1923-1950)* [Literatura Turca Contemporánea. II. Período Republicano (1923-1950)]. Estambul: Broy Yayınları.

LEWIS, Bernard (1960): *The Emergence of Modern Turkey*. Londres: Oxford University Press, 2ª ed., 1968.

LODARES, Juan Ramón (1979): “El bandolero desde el idioma”, en MARTÍNEZ COMECHE, Juan A. [ed.]: *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Actas del Coloquio Internacional*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 153-160.

LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M. Victoria (1997): “La metamorfosis del bandido: de delincuente a guerrillero”, en *Spagna contemporanea*, 12, pp. 7-22.

MAKAL, Mahmut (1950): *Bizim Köy [Nuestro pueblo]*. Estambul: Literatür Yayınları, 16ª ed., 2008.

MANTRAN, Robert [dtor.] (1989): *Histoire de L'Empire Ottoman*. París: Librairie Arthème Fayard.

MORALES LEZCANO, Víctor (2006): “Turquía: del Imperio a la República (1914-1923). La consolidación del kemalismo (1923-1938)”, en *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, enero 2006, pp. 31-48.

MORAN, Berna (1990): *Türk romanına eleştirel bir bakış. 2. Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a* [Una visión crítica a de la novela turca. 2. De Sabahattin Ali hasta Yusuf Atılgan]. Estambul: İletişim Yayınları, 4ª d., 1996.

MORETA LARA, Miguel A. y Francisco ÁLVAREZ CURIEL (1993): *Supersticiones populares andaluzas*. Málaga: Editorial Arguval.

MORRERES BOIX, Josep María (1978): “¿Mito o realidad? El bandolerismo, hecho social”, en *Tiempo de Historia*, 4 (39), pp. 86.95.

MUTLUAY, Rauf (1973): *50 Yılın Türk Edebiyatı* [Cincuenta años de Literatura Turca]. Estambul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

_____ (1981): *100 Soruda Türk Edebiyatı* [La Literatura Turca en cien preguntas]. Estambul: Gerçek Yayınevi.

NACİ, Fethi (1981): *100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme* [La novela en Turquía y el cambio social en cien preguntas]. Estambul: Gerçek Yayınevi.

_____ (1990): *Bir hikâyeci: Sait Faik. Bir romancı: Yaşar Kemal* [Un cuentista: Sait Faik. Un novelista: Yaşar Kemal]. Estambul: Gerçek Yayınevi.

NECATIGİL, Behçet (1977): *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü* [Diccionario de autores de nuestra literatura]. Estambul: Varlık Yayınları, 14ª ed., 1991.

_____ (1978): *Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü* [Diccionario de obras de nuestra literatura]. Estambul: Varlık Yayınları, 4ª ed., 1992.

NICOLLE, David y Angus McBRIDE (1983): *Armies of the Ottoman Turks. 1300-1774*. Oxford: Osprey Publishing, Men-At-Arms Series, nº 140.

ORHONLU, Cengiz (1963): *Osmalı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı* [Repoblación con tribus en el Imperio Otomano]. Estambul: Eren Yayıncılık ve

Kitapçılık, 1987.

ORTAYLI, İlber (1985): *Tanzimattan Cumhuriyete yerel yönetim geleneği [La tradición del régimen local desde las Tanzimat hasta la República]*. Estambul: Hil Yayınları.

ÖNDER, İzzettin (1999): Aşar'ın Kaldırılması ve Tarım Kesimine Uygulanan Vergiler” [“La supresión del *aşar* y los impuestos aplicados al sector agrícola”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 67-74.

ÖNERTOY, Olcay (1984): *Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü [Novela y cuento turcos en el período republicano]*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖTÜŞ BASKETT, Belma (2003): “Yaşar Kemal’in Romanlarının Değişen Coğrafyası” [“La geografía cambiante en las novelas de Yaşar Kemal”], en OĞUZERTEM, Süha [ed.]: *Geçmişten Geleceğe Yaşar Kemal. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu*. Estambul: AdamYayıncılık, pp. 211-219.

ÖZ, Erdal (2000): “Yaşar Kemal’le Yaratıcılığının Kaynakları Üzerine Söyleşi” [“Entrevista con Yaşar Kemal acerca de las fuentes de la creación literaria”], en YAŞAR KEMAL: *Ağacın Çürüğü*. Estambul: Adam Yayınları, pp. 221-254.

ÖZYALÇINER, Adnan (1998): “1940-1960 Döneminde Roman ve Öykü: Yeni Arayışlar” [“Novela y cuento durante el período 1940-1960: nuevas búsquedas”], en AA.VV.: *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. Ankara: Edebiyatçılar Derneği Yayınları, pp. 194-208.

PALACIOS FERNÁNDEZ, Emilio (1993): “Guapos y bandoleros en el teatro del siglo XVIII: los temas y las formas de un género tradicional”, en *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 18, pp. 253-289.

PAREJA, Félix M^a (1975): *La religiosidad musulmana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

PROPP, Vladimir J. (1936): *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Editorial

Fundamentos, 5ª ed., 1987.

QUIRÓS: *vid.* BERNALDO DE QUIRÓS

REDONDO, Augustin (1979): “Le bandit à travers les ‘pliegos sueltos’ des XVIe et XVIIe siècles”, en MARTÍNEZ COMECHE, Juan A. [ed.]: *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Actas del Coloquio Internacional*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 123-138.

RONDEAU, Daniel (1998): “Yaşar Kemal, Çınar gibi Dimdik” [“Yaşar Kemal, fuerte como un roble”], en AA.VV.: *Yaşar Kemal'i Okumak*. Estambul: Adam Yayınları, pp. 87-95.

ROSENZVAIG, Eduardo (1996): “Bandidos/Santones armados”, conferencia para el I Máster de Historia Latinoamericana *Tierra, Hombres y Dioses: Sociedades Agrarias e Imaginarios colectivos en América Latina*. Universidad Internacional de Andalucía, Palos de la Frontera, curso 1995-96, 23 octubre/ 22 diciembre de 1995, [manuscrito sin publicar, 19 pp.].

ROUBAUD, Sylvia (1979): “Bandits et malfaiteurs dans les romans de chevalerie”, en MARTÍNEZ COMECHE, Juan A. [ed.]: *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Actas del Coloquio Internacional*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 165-176.

RUBIOL, Gloria (2004): *Turquía, entre Occidente y el Islam. Una historia contemporánea*. Barcelona: Viena Ediciones.

SALAS AUSÉNS, José Antonio (1976): “La represión del bandolerismo”, en *Estudios*. Zaragoza, pp. 117-146.

SALEH ALKHALIFA, Waleed: “Al-Sa’alik y la Justicia Social” [en línea], [última consulta: 25.12.2006]. Disponible en la web: <http://www.hottopos.com/videtur7/al.htm>

SALOM, Soliman [ed.] (1959): *Poetas Turcos Contemporáneos*. Madrid: Ediciones Rialp.

SENCER, Muzaffer (1999): “Toprak Reformu Çabaları ve Tartışmaları” [“Intentos de reforma agraria y discusiones al respecto”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 22-25.

SÉNDER, Ramón J. (1965): *El bandido adolescente*. Barcelona: Ediciones Destino, 12ª ed., 1997.

SEYİRCİ, Musa y Ahmet TOPBAŞ (1985): “İnce Memed Üzerine” [“Acerca de Memed el Flaco”], en *Folklor ve Etnografya Araştırmaları (FEA)*, pp. 329-337.

SHAW, Stanford J. (1971): “El Imperio otomano y la Turquía moderna”, en GRUNEBAUM, Gustave E. von [compilador]: *El Islam. II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Madrid: Siglo XXI, 6ª ed., 1984, pp. 15-136.

_____ (1976): *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume I. Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*. Cambridge: Cambridge University Press, 3ª ed., 1985.

SHAW, Stanford J. y Ezel KURAL SHAW (1977): *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume II. Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*. Cambridge: Cambridge University Press, 5ª ed., 1988.

SOBH, Mahmud (2002): *Historia de la Literatura Árabe Clásica*. Madrid: Ediciones Cátedra.

SOLER PASCUAL, Emilio (2006): *Bandoleros. Mito y realidad en el romanticismo español*. Madrid: Editorial Síntesis.

SÖYLEMEZ, Haşim (1999): “İnce Memed, Yaşar Kemal’in kanlısı” [“Memed el Flaco, el vengador de Yaşar Kemal”], en *Aksiyon*, nº 243, 1999, pp. 1-6.

Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi. II. K-Z [Enciclopedia de Autores literarios desde las Tanzimat hasta nuestros días. II. K-Z] (2001). Estambul: Yapı Kredi Yayınları, 2003 (Entrada dedicada a Yaşar Kemal, pp. 1075-1079).

TEJERO ROBLEDO, Eduardo (2003): “El siete, número cósmico y sagrado. Su simbología en la cultura y rendimiento en el Romancero” [en línea], en *Didáctica*

(*Lengua y Literatura*) [revista on-line del Departamento de Didáctica de la Lengua y la Literatura de la Universidad Complutense de Madrid], vol. 15, pp. 221-253 [última consulta: 18.11.2006]. Disponible en la web: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/edu/11300531/articulos/DIDA0303110221A.PDF>

TEKELİ, İlhan y Selim İLKİN (1999a): “Tarımsal Teknolojide İlk Gelişmeler: İlk Makineleşme” [Primeros avances en tecnología agrícola: las primeras máquinas], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 6-8.

_____ (1999b): “Devletçilik Dönemi Tarım Politikaları (Modernleşme Çabaları)” [“Políticas agrícolas durante el período estatista (intentos de modernización)”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 43-56.

TOKATLIOĞLU, Lütfü (1999): *Introducción a la Historia del Imperio Otomano*. Ankara: Kutsan Matbaacılık.

TUNÇAY, Mete (1989a): “Siyasal Tarihi. 1908-1923” [“Historia política. 1908-1923”], en AKŞİN, Sina [ed.]: *Türkiye Tarihi. 4. Çağdaş Türkiye. 1908-1980*. Estambul: Cem Yayınevi, pp. 27-81.

_____ (1989b): “Siyasal Tarihi. 1950-1960” [“Historia política. 1950-1960”], en AKŞİN, Sina [ed.]: *Türkiye Tarihi. 4. Çağdaş Türkiye. 1908-1980*. Estambul: Cem Yayınevi, pp. 177-187.

TÜRKEŞ, A. Ömer (2006a): “O Şarabi Eşkıyalar Unutulur mu Hiç?” [“¿Acaso podremos olvidar a esos bandoleros del color del vino?”] [en línea], [última consulta: 20.11.2006]. Disponible en la web: <http://www.pandora.com.tr/sahaf/eski.asp?>

_____ (2006b): “Modern zamanların epik destanı: İnce Memed” [“Una epopeya de los tiempos modernos: Memed *el Flaco*”], en *Radikal Kitap* [suplemento literario del periódico *Radikal*], año 5, ° 295, 10.11.2006, pp. 14-15.

TÜRKOĞLU, Pakize (1999): “Köy Enstitülerinde Köyden Alma / Köye Gönderme Politikası” [“La política de extracción y reenvío a los pueblos de los Institutos Campesinos”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih

Vakfı Yayınları, pp. 213-230.

TÜTENGİL, Cavit Orhan (1999): “Köycülük Üzerine” [“Acerca del Campesinismo”], en AA.VV.: *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. Estambul: Tarih Vakfı Yayınları, pp. 199-212.

UYGUNER, Muzaffer [compilador] (1993): *Yaşar Kemal. Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler* [*Yaşar Kemal. Vida, obra y una selección de sus obras*]. Ankara: Bilgi Yayınevi.

ÜMİT, Ahmet (2006): “İçindeki kahramana yüz çevirme!” [“¡No des la espalda al héroe que llevas dentro!”] [en línea], *Radikal* [última consulta: 22.11.2006]. Disponible en la web: http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?

ÜNLÜ, Mahir y Ömer ÖZCAN (1991): *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı. 4. Cumhuriyet Yeniler Dönemi. 1940-1960. II* [*Literatura Turca del siglo XX. 4. Período de la Nueva Literatura en la República. 1940-1960. II*]. Estambul: İnkılâp Kitabevi.

VANER, Semih (1984): “Estado, sociedad y violencia política en Turquía (1975-1980)”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 42, noviembre-diciembre, pp. 33-70.

VEGLISON, Josefina (2001): “Proyección y reivindicación de los poetas ‘yâhilies’ en la poesía árabe contemporánea”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, 12, pp. 785-811.

VEIGA, Francisco (2006): *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*. Barcelona: Debate-Random House Mondadori.

VICENT, Bernard (1981): “El bandolerismo morisco en Andalucía (siglo XVI)”, en *Awraq*, nº 4, pp. 167-178.

VICENTE GALÁN, M. Luisa (2002): “La iconografía romántica y sus temas en las ilustraciones literarias de libros y novelas editados en Madrid (1830-1850). I. El héroe romántico. Arquetipos (Primera Parte)” [en línea], en *Cuadernos de Arte e Iconografía* [revista virtual de la Fundación Universitaria Española], tomo XI, pp. 137-174, [última consulta: 25.12.2006]. Disponible en la web:

YAĞCI, Öner [ed.] (1996): *Köroğlu. Yaşamı ve Bütün Şiirleri* [*Köroğlu. Biografía y poemas completos*]. Estambul: Gün Yayınları.

YAŞAR KEMAL (1955): *El Halcón*. Barcelona: Ediciones B-UNESCO, 1998.

_____ (1969): *El retorno del Halcón*. Barcelona: Ediciones B, 1998.

_____ (1984): *La sombra del Halcón*. Barcelona: Ediciones B, 1999.

_____ (1987): *El último combate del Halcón*. Barcelona: Ediciones B, 2000.

_____ (1943): *Ağtlar* [*Elegías*]. Estambul: Adam Yayınları, 3ª ed., 1999.

_____ (1954): “Halk Türkülerinin Doğuş Hikâyeleri: İnce Mehmet” [“Relatos del nacimiento de las canciones populares: Memed *el Flaco*”], en *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, 56, pp. 889-890.

_____ (1956): *Çakırcalı Efe*. Estambul: Görsel Yayınları, 1994.

_____ (2000): “Düldül savaştadır” [“Düldül está en la guerra”], en *Ağacın Çürüğü*. Estambul: Adam Yayınları, pp. 138-144.

_____ (2003): “Yaşar Kemal’in Açıklama ve Yorumları” [“Explicaciones y comentarios de Yaşar Kemal”], en OĞUZERTEM, Süha [ed.]: *Geçmişten Geleceğe Yaşar Kemal. Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu*. Estambul: AdamYayıncılık, pp. 291-305.

YAŞAR KEMAL y Alain BOSQUET (1992): *Yaşar Kemal Kendini Anlatıyor. Alain Bosquet ile Görüşmeler* [*Yaşar Kemal habla sobre sí mismo. Conversaciones con Alain Bosquet*]. Estambul: Adam Yayınları, 1996.

YENER, Enise (1976): “Ankara Erkek Kıyafetleri” [“Ropa masculina de Ankara”], en *Türk Etnografya Dergisi*, 15, pp. 132-134.

YETKİN, Çetin (1984): *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler* [*Movimientos y revueltas populares turcos*]. Estambul: Say Kitap Pazarlama.

YETKİN, Sabri (1996): *Ege’de Eşkıyalar* [*Bandoleros del Egeo*]. Estambul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2^a ed., 1997.

YILANCIOĞLU, Seza (1998): “Halk masallarından alınan bazı öğeler üzerine” [“Acerca de algunos elementos tomados de los relatos populares”], en AA.VV.: *Yaşar Kemal’i Okumak*. Estambul: Adam Yayınları, pp. 128-133.

ZAMORA ACOSTA, Elías y MERINERO RODRÍGUEZ, Rafael (2000): “Patrimonio cultural, turismo y desarrollo endógeno. El caso de la ‘ruta del Tempranillo’”, en NOGUÉS, A.M. [coord.] (2003): *Cultura y turismo*. Sevilla: Signatura Ediciones, pp. 83-109.

5. Anexos

5.1. **Canciones sobre Memed el Flaco**

La traducción de las siguientes canciones ha sido realizada por Rafael Carpintero Ortega.

I.

*Yörüklerin koyunları karabaş
Efelerin memleketi Karataş
İnce Mehmet oldu bize arkadaş
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar gidelim of..
Felek yazmış bu yazıyı nidelim
Dağlar nidelim of..
Buhurcular bölük bölük geldiler
Ak bağrımı delik delik deldiler
İleşimi meydanlara serdiler
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar gidelim of..
Felek yazmış bu yazıyı nidelim*

*Dağlar nidelim of..
İnce Mehmet Agedik'ten ünledi
Buhurcular kulak verip dinledi
On yedi kurşun yedi de ölmedi
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar gidelim of..
Felek yazmış bu yazıyı nidelim*

*Dağlar nidelim of..
Kır atın boynunda püsküllü koza
Kanlarım damladı çimene toza
Bu işten kurtulursam sorarım size
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar gidelim of..
Felek yazmış bu yazıyı nidelim*

*Dağlar nidelim of..
Kır ata bindim Mahacir'i geçtim
Kucağımda mavzer Diniler'i bastım
Komalar dağında kanlarım saçtım
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar gidelim of..
Felek yazmış bu yazıyı nidelim*

El perro pastor de las ovejas de los nómadas
Karataş, el país de los efes
Memed *el Flaco* se convirtió en nuestro amigo.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vamos
Vamos a las montañas, ¡ay!
El cielo escribió nuestro destino
Vamos a las montañas, ¡ay!
Los Buhurcu llegaron en oleadas
Me agujerearon mi blanco pecho
Expusieron mi cadáver por las plazas.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vamos
Vamos a las montañas, ¡ay!
El cielo escribió nuestro destino, qué
hacemos

Qué hacemos, a las montañas, ¡ay!
Memed *el Flaco* gritó desde Agedik
Los Buhurcu prestaron oídos y le escucharon
Se llevó diecisiete balazos pero no murió.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vamos
Vamos a las montañas, ¡ay!
El cielo escribió nuestro destino, qué
hacemos

Qué hacemos, a las montañas, ¡ay!
Borlas al cuello del caballo gris
La sangre goteó a la hierba y el suelo
Si me libro de ésta os lo preguntaré.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vamos
Vamos a las montañas, ¡ay!
El cielo escribió nuestro destino, qué
hacemos

Qué hacemos, a las montañas, ¡ay!
Monté al caballo gris y pasé Mahacir
Con el mauser en el regazo ataqué Diniler
Derramé mi sangre en la montaña de Komalar.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vamos
Vamos a las montañas, ¡ay!
El cielo escribió nuestro destino, qué
hacemos

*Dağlar nidelim of...
Diniler'in dört etrafı değirmen
Kurşunu yiyince kalmadı derman*

*Ankara'dan geldi bize vur ferman
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar gidelim of...
Felek yazmış bu yazıyı nidelim*

*Dağlar nidelim of...
Koyum'olur kab'ardıcın gölgesi
Yanık olur İnce Mehmet türküsü
Günden güne artar yarın sevgisi
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar gidelim of...
Felek yazmış bu yazıyı nidelim*

Dağlar nidelim of...

Qué hacemos, a las montañas, ¡ay!
Molinos por los cuatro costados de Diniler
Cuando te llevas un balazo no hay remedio que valga
Desde Ankara llegó la orden de que nos mataran.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vamos
Vamos a las montañas, ¡ay!
El cielo escribió nuestro destino, qué hacemos

Qué hacemos, a las montañas, ¡ay!
La sombra de los grandes juníferos es densa
¡Cómo duele la canción de Memed *el Flaco*!
Día a día crece el amor de la amiga.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vamos
Vamos a las montañas, ¡ay!
El cielo escribió nuestro destino, qué hacemos
Qué hacemos, a las montañas, ¡ay!

BARANTEN, Remzi (1945): "Bir Halk Türküsü Veriyoruz: İnce Mehmet", en *Folklor Postası*, nº 7, pp. 7-8.

II.

*İnce Mehmet martin takmış koluna
Selam verir hem sağına aman soluna
Ay çıka kurmuş merdivenin üstüne
Yarenler lapa çeker yiğidin aman aman altına*

Mor menevşeden martinin demiri

Teslim olmam ölüm allah allah emiri.

Memed *el Flaco* se echó el martini al hombro
Saluda a izquierda y derecha, ¡ay, Dios!
La luna ha salido sobre las escaleras
Los amantes muelen gachas por debajo del bravo, ¡ay, Dios!
El yerro del martini (del color de) las violetas moradas
No me puedo rendir, moriré si Dios lo manda, ¡ay, Dios!

III.

*İnce Mehmet martin takmış koluna
Selam verir Mehmet hem sağına soluna
Nasıl kıydın Mehmet şu zabitin canına*

Aman da beyler aman mezar bana dar geldi

Bu gençlikte ölüm bana zor geldi.

Memed *el Flaco* se echó el martini al hombro
Memed saluda a la izquierda y a la derecha
¡Cómo mataste, Memed, a ese soldado!
¡Ay, Dios, señores! ¡Ay, Dios! Que la tumba me resulta estrecha.
¡Qué difícil fue morir tan joven!

DEMİRCİ, Yusuf Ziya (1938): *Anadolu Köylerinin Türküleri*, pp. 347-348 [cit. Bayrak, 1985: 180-182].

IV.

*İnce Mehmet ne yaptım ben sana?
İki kere everdiydim kesemden
Eğer yerlerime sen vurulaydın
Ölesiye yatamazdım tasamdan.*

*Şu Dinar'ın sıra sıra söğüdü
Ben geçerken yapracığı gövüdü
Deveciler küçük idi büyüdü
Eyvah! İnce Mehmet yaptın sen beni.*

Memed *el Flaco*, ¿qué te he hecho yo a ti?
Dos veces te casé con mi dinero
Si te hubieran matado a ti en mi lugar
No estaría muriéndome de pena.

Ese Dinar tiene álamos a los dos lados
Reverdecían las hojas al pasar yo
Los camelleros eran pequeños y han crecido
¡Ay, Dios! Memed *el Flaco*, me fastidiaste bien.

<i>Yüce dağ başında bir ulu kartal</i>	En lo alto de la grandiosa montaña un águila majestuosa
<i>Açmış kanadını dünyayı örter</i>	Cubre al mundo con sus alas abiertas
<i>Bazı yiğit vardır ölümden korkar</i>	Hay bravos que le temen a la muerte
<i>Ben korkmam ölümden, er-geç yolumdur.</i>	Yo no le tengo miedo, tarde o temprano está en mi camino.

GÖĞÇELİ, Yaşar Kemal (1954): “Halk Türkülerinin Doğu Hikâyeleri: İnce Mehmet”, en *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, n° 56, pp. 889-890.

V.

<i>Bademli'de efem bir incecik kış oldu</i>	En Bademli, mi <i>efe</i> , hizo un invierno suavecito
<i>Duyan duydu aman duymayanlara da düş oldu</i>	El que lo oyó, lo oyó; y el que no, lo soñó
<i>İnce Mehmet aman kara toprağa da eş oldu</i>	Memed <i>el Flaco</i> , ¡ay, Dios!, se hizo uno con la tierra
<i>Akan çaylar çaylar aman kan göründü gözüme</i>	Los arroyos fluyen y fluyen, ¡ay, Dios!, Tengo sangre en el ojo
<i>Nazlı yarım aman sürme çekmiş gözüne.</i>	Amiga presumida, no te pintes los ojos.

VI.

<i>Bir taş attım Bademli'nin yoluna</i>	Tiré una piedra al camino de Bademli
<i>Selam da verir efeciğim hem sağına soluna</i>	Mi <i>efe</i> saluda a la izquierda y a la derecha
<i>Nasıl da kıydım takipçi binbaşının canına</i>	¡Cómo mataste al comandante que te perseguía!
<i>Aman da beyler beyler avdan geldim de yorgunum</i>	¡Ay, Dios, señores, señores! Que vengo de cazar y estoy cansado.
<i>Yorgun da değil efem ince de kaşlarına vurgunum.</i>	No es que esté cansado, sino enamorado de unas finas cejas.
<i>Sık ormandır Ödemiş'in yolları</i>	Los caminos de Ödemiş son un bosque denso
<i>Açık mavidir aman İnce Mehmed'in şalvarı</i>	Los zaragüelles de Memed <i>el Flaco</i> son de un azul claro
<i>Takip yüzbaşısı aman allah diye yalvarı</i>	El capitán que le perseguía le imploró, ¡ay, Dios!
<i>Aman da beyler beyler ben dünyama da doymadım.</i>	¡Ay, Dios, señores, señores! Todavía no me he hartado de vivir.

DEMİRCİ, Yusuf Ziya (1938): *Anadolu Köylerinin Türküleri*, p. 304 [cit. Bayrak, 1985: 180-182].

VII.

<i>İnce de Mehmed aman martin takmış koluna</i>	Memed <i>el Flaco</i> se echó el martini al hombro
<i>Selâm verir Mehmed hem sağına soluna</i>	Memed saluda a izquierda y derecha
<i>Nasıl kıydın Mehmed Yüzbaşı'nın canına.</i>	¡Cómo mataste al capitán, Memed!
<i>Akan çaylar kan göründü gözüme</i>	Los arroyos fluyen, tengo sangre en el ojo
<i>Sevdiceğim aman sürme çekmiş gözüne.</i>	Querida, por Dios, ¡no te pintes los ojos!
<i>Bademli'de Memed bir incecik kış oldu</i>	En Bademli hizo un invierno suavecito
<i>Duyan duydu Mehmed duymayana düş oldu</i>	El que lo oyó, lo oyó; y el que no, lo soñó.
<i>İnce de Mehmed aman kara toprağa eş oldu.</i>	Memed <i>el Flaco</i> , ¡ay, Dios!, se hizo uno con la tierra
<i>Aman dostlar aman ne olduğum bilmedim</i>	¡Ay, Dios, amigos! ¡Ay, Dios! No sé qué ha sido de mí
<i>Bileyidim aman arkadaşım alaydım.</i>	Si lo hubiera sabido, ¡ay, Dios!, me habría llevado a mi amigo.
<i>Bir taş attım Bademli'nin düzüne</i>	Tiré una piedra a la llanura de Bademli
<i>İnanılmaz aman takipçinin sözüne</i>	No hay quién se crea, ¡ay, Dios!, la palabra de los perseguidores
<i>Kara duman aman çökmüş kara gözüme.</i>	Humo negro ha entrado, ¡ay, Dios!, en mis ojos negros

Aman Beyler avdan geldim yorgunum

Yorgun değil ince kaşa vurgunum.

*Çamlı olur aman Ödemiş'in yolları
Açık mavi aman Mehmed'imi şalvarı*

*Yüzbaşı da aman Allah deyi yalvarı.
Aman beyler ben dünyama doymadım*

Kara gözlü aman güzel yarı sarmadım.

¡Ay, Dios, señores! Que vengo de cazar y
estoy cansado.

No es que esté cansado, sino enamorado de
unas finas cejas.

Los caminos de Ödemiş, ¡ay, Dios!, tienen pinos
Azul claro, ¡ay, Dios!, son los zaragüelles de
Mehmed

Y el capitán le imploró, ¡ay, Dios!

¡Ay, Dios, señores! No estoy cansado de
vivir.

No he abrazado lo suficiente a mi bella
amada de ojos negros.

ARSUNER, Ferruh (s.f.): *Batı Anadolu'da Zeybekler ve Zeybek Oyun Havaları* [cit. en Bayrak, 1985: 181-183].

VIII.

*Kırlangıç yapar yuvayı
Çamur sıvayı sıvayı
Bana İnce Mehmet derler
Zalim beylerden dolayı*

*İnce Mehmet Akgöbek'ten gürlledi
Jandarmalar kulak verip dinledi
Onyedi kurşunu yedi ölmedi
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar nidelim.*

*Demiri dövdüren tavidir
Çakmağı yandıran kavdır
Dayan İnce Mehmet dayan
Bugün döğüşecek çağdır
Jandarmalar bölük bölük geldiler
Ak bağırmı delik delik deldiler
Cesedimi meydanlara serdiler
Tut elimden İnce Mehmet gidelim
Dağlar nidelim.*

La golondrina hace su nido
amasando barro.
Me llaman Memed *el Flaco*
por los malvados señores.

Memed *el Flaco* rugió en Akgöbek
Los gendarmes prestaron oídos y le escucharon
Se llevó diecisiete balazos pero no murió.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vámonos.
Qué hacemos, a las montañas.

Es el calor el que templó el hierro
Es la chispa la que enciende el mechero
Aguanta, Memed, aguanta
Hoy llegó el momento de luchar
Los gendarmes llegaron en oleadas
Agujearon mi blanco pecho
Expusieron mi cadáver por las plazas.
Dame la mano, Memed *el Flaco*, y vámonos.
Qué hacemos, a las montañas.

DEVİRİMCİ GENÇLİK BİRLİĞİ (1975): *Sayılmayız Parmağınan – Tükenmeyiz Kırmağınan* [cit. en Bayrak, 1985: 181-183].

IX.

[En una versión diferente, la canción anterior se transforma en una elegía por el Memed *el Flaco* de los Taurus]

*Torosların boz yılanı
Akar dolanı dolanı
On bir kişi can veriyor
Kana beleni beleni.*

*Toros'un burdan ötesi
Oakta duman tütesi
Bu çete kimin derlerse
İnce Memed'in çetesi.*

İnce Memed okur yazar

La serpiente parda de los Taurus
Fluye retorciéndose.
Once hombres mueren
Bañados en sangre.

Más allá, en los Taurus,
Sube el humo del hogar.
Si te preguntan de quién es esta partida
Es la partida de Memed *el Flaco*.

Memed *el Flaco* sabe leer y escribir

*Keleş Ali fişek düzer
Çok sıkışmış aslanların
Eliyinen siper kazar.*

*Ali el Calvorota coloca los cartuchos
Los leones están muy apurados
Cavan trincheras con las manos.*

*Torosların yolu taşlı
Ben ağalarım gözü yaşlı
Memed'i bilir misiniz
Uzun boylu çatık kaşlı.*

*El camino empredado de los Taurus
Yo, señores míos, con los ojos llorosos.
¿Conocéis a Memed,
Alto y ceñudo?*

*Torosların binekleri
Kurda benzer sinekleri
Memed sana oğul demem
Yıkmayınca konakları.*

*Las monturas de los Taurus
Los mosquitos que parecen lobos.
Memed, no te llamaré hijo
Mientras no hundas sus mansiones.*

*Kırlangıç yapar yuvayı
Çamur sıvayı sıvayı
Bana İnce Memed derler
Gâvur beylerden dolayı.*

*La golondrina hace su nido
amasando barro.
Me llaman Memed el Flaco
Por los infieles señores.*

*Demiri dövdüren tavidır
Ateşi yandıran kavdır
Dayan İnce Memed dayan
Şimdi dayanacak çağdır.*

*Es el calor el que temple el hierro
Es la chispa la que enciende el fuego.
Aguanta, Memed el Flaco, aguanta
Ahora es el momento de aguantar.*

AVCI, A. Haydar (1995): “Ağıt Geleneği ve Ağıtlar”, en *Folklor Edebiyat Dergisi*, nº 4, pp. 108-109 [cit. en Avcı, 2001: pp. 89-90].

X.

*İnce Memed mintan giyer dar değil
Koçyiğide yaralanmak ar değil
Bura bize yurt olacak yer değil*

*Memed el Flaco viste una camisa que no es estrecha
No es una vergüenza que te hiera ese bravo
Éste no es lugar que pueda ser un hogar para nosotros.*

Kalk gidelim İnce Memed dağlara of

*Levántate y vamos, Memed el Flaco, a las
montañas, ¡ay!*

Dağlara değil mor sümbüllü bağlara.

*A las montañas no. A los jardines de jacintos
morados.*

*Gelin giymiş entarinin morunu
Hiç görmemiş ayrılığın zorunu
İnce Memed bir zeybeğin torunu*

*La novia se puso su vestido púrpura
Nunca se ha visto en la dificultad de separarse
Memed el Flaco, nieto de un zeybek.*

Kalk gidelim İnce Memed dağlara of

*Levántate y vamos, Memed el Flaco, a las
montañas, ¡ay!*

Dağlara değil mor sümbüllü bağlara.

*A las montañas no. A los jardines de jacintos
morados.*

AVCI, A. Haydar (2001): *Zeybeklik ve Zeybekler. Bir Başkaldırı Geleneğinin Toplumsal ve Kültürel Boyutları*. Hückelhoven: Verlag Anadolu, p. 76.

5.2. Mapas y Fotos

En disco adjunto.

6. Índice onomástico

Abdal, 172, 173

Abdi agá, 29, 44, 49, 86, 95, 104, 107-111, 131, 132, 250, 270, 272, 274, 276, 280, 282, 296, 300, 313, 320, 334, 339, 354, 357, 387, 408, 415, 462, 464, 466, 497, 506

Abdik *el Ciempiés Rubio*, 386, 397

Abdullah Zeki, 29, 471

Abdülaziz (1861-1876), 288

Abdülhamit II (1876-1909), 67, 92, 119, 120, 121, 158, 163, 231, 264, 316, 391, 430, 532

Abdülmecit (1839-1861), 80, 263

Abdülmecit, califa, 163

Abdülselem: imán, 116, 178, 412, 467, 470, 502, 507

Abidin Dino, 30, 33

Adana, 27, 29, 30, 31, 32, 50, 56, 70, 82, 87, 92, 111, 113, 118, 122, 144, 149, 179, 214, 232, 328, 445

África, 208, 267, 343, 490, 491

Afyon: región de, 391

Aguilar, Antonio: *el Joraique*: bandolero, 411

Ağutlar. I, 31

Ağnam: Hayvan Vergisi: Impuesto sobre el ganado, 86

Ağrıdağı Efsanesi, 40

Ahmet bey: técnico agrícola, 86

Ahmet Hamdi Tanpınar: escritor, 35

Ahmet III (1673-1736), 347

Ahmet Mithat: escritor, 46

Akçasazın Ağaları, 40

Akıncı, 254

Al Gözüm Seyreyle Salih, 40

Alageyik, 36

Alemania, 169, 227, 231, 260, 543

Alepo, 69, 121, 225

Alevíes, 157, 174-176, 555

Ali: califa, 58, 290, 301, 321, 340, 390, 501, 502, 511

Ali *el Cojo*, 95, 110, 377, 378, 461, 462, 464, 467, 479, 486, 512

Ali *el Desarrapado*: bandolero, 237, 287, 288, 290, 293, 397, 453

Ali *el Lagarto*: cabo, 144, 150, 309, 533

Ali *el Nómada*: Yörüük Ali: bandolero, 324, 391, 393, 396, 438, 441, 446, 447

Ali *el Rancio*, 95, 108, 403, 408

Ali Safa bey, 44, 100, 107, 113, 132, 147, 149, 273, 274, 280, 284, 347, 355, 356, 357, 394, 396, 417, 486, 513

Alip Saip bey, 118

Allahın Askerleri, 40

Altamirano, Aparicio: bandolero, 338

Álvarez, J.L., 37

Álvarez, Olegario: *el gaucho Lega*: bandolero, 323

Anadolu Roman: Novela de Anatolia, 18, 344, 561

Anatolia, 7, 9, 13, 15, 18, 19, 22, 28, 31, 36, 44, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 62, 65, 68, 71, 73, 90, 96, 97, 99, 157, 160, 174, 179, 184, 187, 212, 230, 239, 242, 244, 253, 255, 257, 264, 265, 347, 396, 420, 437, 488, 495, 527, 553, 562

Anavatan: Madre patria, 96

Ankara, 33, 35, 71, 86, 89, 100, 104, 114, 117, 122, 126, 130, 143, 152, 162, 163, 181, 232, 233, 272, 328, 347, 373, 379, 438, 445, 447, 495, 577

Ankara, acuerdo de (1921), 71

Ant: editorial, 39; semanario, 39, 40

Antep, 26, 149, 441

Arazi Kanunnmesi (1858): Ley de propiedad de la tierra., 64

Arazi Vergisi: impuesto sobre las tierras, 86

Arias, Francisca: *la Negra*: bandolera, 401

Arif Dino, 30

Arif Saim bey, 86, 107, 113, 115, 116, 118, 122, 133, 143, 145, 151, 233, 274, 329, 379, 444, 450, 514, 533

Armatole, 426, 427

Armengol, Pedro, 251

Arzulhaci: Escribanos, 34, 134, 273

Asım, sargento, 140, 144, 145, 146, 147, 310, 332, 358, 377, 463, 500

Asia Menor, 51, 52, 74, 157, 321, 344, 346, 489, 490

Âşık: poetas populares turcos, 8, 28, 288, 290, 565

Atçalı *Kel* Mehmet: bandolero, 389, 424, 489

Austria, 227, 231, 427

Avşar, tribu de, 65, 287, 421

Aydın: ciudad de, 424; principado de, 53; provincia de, 139, 222, 357, 376, 391, 424, 429, 446, 498

Ayşe *la Partisana*: bandolera, 402

Ayvalık, 446

Azmi bey, coronel: *el Tormenta Oscura*, 143, 144, 379

Baba, 172, 173, 406, 453

Baba İshak, 346

Babailer, 172, 346

Bakunin, 348

Balcanes, los, 62, 185, 253, 257, 320, 409

Balzac, H., 547

Bandolero Calvo, el, 396, 505

Battal agá, 280, 286, 293, 334, 466, 503, 504

Bayramoğlu: bandolero, 248, 249, 312, 332, 337, 351, 369, 396, 440, 444, 448, 449

Bazán, Andrés: *el Manco*: bandolero, 500

"Bebek", 32, 34

Bedreddin Simavni, jeque, 53, 54, 346, 526

Bekir: sargento, 146, 149, 150

Bektaşî: derviches, 154, 155, 159, 171, 172, 173, 179, 259, 321, 337, 346, 406, 487, 501

Belediye reisi o başkanı: alcalde urbano, 123

Berna Moran, 561

Beşpınar: revista, 31

Beyazid I (1389-1402), 51, 52, 53

Beyazid II (1481-1512), 56, 58

Beylik: principados, 51

Billy *el Niño*, 326, 355, 511

Binboğalar Efsanesi, 40

Bir Ada Hikâyesi, 42

Bizim Köy, 20, 91, 171, 396, 478, 480

Bolu, 452, 489

Bonaparte, Napoleón I (1769-1821), 350, 433, 546

Borrow, G., 311

Brasil, 564

Braudel, Fernand, 183, 185, 199, 203, 204, 453, 558

Bursa, 32, 55

Bülent Ecevit: Presidente del gobierno de Turquía (1974, 1977, 1978-1979 y 1999-2002), 38, 98

Bünyamin: derviche, 152

Cabbar *el Largo*, 250, 270, 299, 328, 355, 396, 459, 462, 466, 502, 506

Cabras Rubias: tribu de los, 76, 293, 361, 466, 467, 499, 503, 506

Cadalso, y Vázquez de Andrade, José, 248, 541

Cahit Bağenç, 21

Camargo Gómez, Joaquín: *el Vivillo*: bandolero, 206, 232, 247, 385

Candar: principado de, 53, 54

Carbonero, Pedro, 383, 384

Carlismo, 564

Carlos III (1759-1788), 198, 227, 456, 541

Carpintero Ortega, Rafael, 37

Casas del Pueblo, 31, 176, 290

Celâl, jeque, 60, 239, 346, 389

Celali, 60, 79, 105, 184, 240, 241, 242, 243, 331, 389, 452, 553

Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye: Sociedad de Estudios Islámicos, 159

Cerid: tribu de, 66

CHP: *vid.* Partido Republicano del Pueblo

Cingillioğlu: contrabandista, 220

Clementina, la: bandolera, 401

Comité para la Unión y el Progreso: *İttihat ve Terakki Cemiyeti*: CUP, 67, 437, 492

Comunidad de los Cuarenta Ojos, la, 145, 170, 300, 337, 359, 382, 385, 404, 405, 477, 503

Congreso Económico de Esmirna (1923), 84

Constantinopla, 55

Cook, Samuel Edward, 193, 310, 410

Córdoba, Mariano: bandolero, 323, 326

Corrientes, Diego: bandolero, 221, 222, 253, 309, 310, 327, 479, 499

Croacia, 187, 489

Cuarenta Santos, los, 324

Cubillos, Juan Francisco: bandolero, 322

Cuerpo de Escopeteros Voluntarios de Andalucía, 520

Cumhuriyet: periódico, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 47, 393

Cumhuriyet Halk Fırkası: *vid.* Partido Republicano del Pueblo

Cumhuriyet Halk Partisi: *vid.* Partido Republicano del Pueblo

CUP: *vid.* Comité para la Unión y el Progreso

Çağlayan: editorial, 35

Çakırcalı Ahmet Efe: bandolero, 140, 415, 429

Çakırcalı Mehmet Efe: bandolero, 40, 47, 144, 221, 222, 234, 237, 307, 312, 321, 324, 331, 338, 350, 354, 357, 372, 376, 384, 385, 389, 391, 396, 411, 415, 419, 425, 429, 430, 459, 497

Çalıkakıcı: bandidos, 184, 424

Çavuş: sargento, 137

Çepel Dünya, 47

Çiçekli: aldea de, 49, 111, 287, 315, 327, 351, 358, 359, 362, 363, 459, 499

Çiftbozan: vagabundo, 243

Çiftçi: campesino, agricultor, 73

Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu: Ley de Distribución de la Tierra, 90

- Çifthane*: granja familiar, 77, 78
- Çöllo*: bandolero, 307
- Çötdelek*: bandolero, 451
- Çukurova*: Cilicia, 25, 26, 28, 33, 42, 43, 50, 52, 54, 56, 59, 62, 63, 65, 66, 68, 70, 74, 75, 91, 92, 94, 95, 112, 116, 117, 121, 125, 187, 217, 224, 230, 237, 245, 266, 287, 290, 300, 414, 445, 451, 454, 455, 466, 476, 563
- Dadaloğlu: bardo, 214, 287, 289
- Dağın Öte Yüzü*, 36
- Damat Ferit* bajá, 120
- Dânişmendlü: tribu de, 66
- Dava vekilliği*: procurador, 134
- Değirmenoluk, 44, 95, 108, 111, 132, 278, 295, 313, 324, 334, 354, 359, 403, 415, 461, 481
- Deleytar aprovechando*, 250
- Demir Çarık*, 34
- Demirciler Çarşısı Cinayet*, 40
- Deniz Küstü*, 40
- DP: *vid.* Partido Democrático
- Derbend*: guardia provincial, 254
- Derviches, 56, 57, 63, 154, 155, 159, 166, 172, 173, 174, 179, 181, 243, 289, 321
- Derviş bajá, 65
- Devlet Çiftlikleri*: Granjas experimentales, 86
- Devletçilik*: Estatismo, 84
- Devşirme*, 103, 254, 346
- Dickens, Charles, 547
- Dikenli: llanura de, 49, 50, 108
- Divan-ı Âli*: Tribunal Supremo, 130
- Diyanet İşleri Müdürlüğü*: Dirección General de Asuntos Religiosos, 166, 175, 179
- Dolores, José: bandolero, 322
- Doyle, Arthur Conan, 547
- Dozy, Reinhart P., 235, 236, 341
- Döne: madre de Memed *el Flaco*, 86, 108, 271, 371, 464
- Dönüm*: unidad de superficie, 89, 90, 91
- Dulkadirli: principado de, 52, 56, 58, 112, 115
- Durdu *el Loco*: bandolero, 246, 252, 297, 299, 319, 353, 396, 458, 462, 482, 492, 498, 505
- Dursun: Padre, 337, 375; peón, 29
- Düldül: caballo del califa Ali, 511; montañas de, 50
- Edirne, 346
- efe*: jefe de partida de los *zeybek*, 184, 187, 314, 331, 385, 420, 424, 425, 438, 447, 483, 486, 489
- Egeo, región del, 23, 26, 161, 186, 187, 208, 215, 309, 314, 325, 332, 338, 376, 391, 402, 420, 421, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 459, 483, 484, 490, 497, 525
- Egipto, 54, 59, 231, 490
- Ejército Califal, 161
- Ejército Simbiótico de Liberación, 551
- El bandolero*, 248, 250
- El Gato*: bandolero, 310
- El Halcón*, 34, 37
- El Retorno del Halcón*, 37
- El último combate del Halcón*, 37
- Elçi*: intermediario, embajador, 93
- Elías, profeta, 512
- Enver bajá, 67, 68, 69, 492
- Epopeya, 10, 44, 46, 282, 289, 380, 442, 512, 565

- Ernis, pueblo de, 26, 33
- Escobar, Pablo: narcotraficante, 552
- Escuela Superior de Agricultura, 82, 86
- Escuela Superior de Veterinaria, 82, 86
- Eslovenia, 185
- Esmirna, 47, 84, 208, 224, 231, 402, 427, 428, 429, 446, 496
- España, 9, 67, 81, 139, 188, 193, 194, 200, 210, 215, 219, 221, 222, 224, 227, 230, 232, 235, 236, 248, 266, 267, 268, 305, 311, 312, 317, 327, 331, 341, 368, 369, 375, 380, 386, 387, 389, 394, 399, 420, 435, 436, 451, 477, 508, 514, 515, 517, 525, 530, 535, 538, 541, 545, 552, 560, 569, 572, 575, 576
- Espoz y Mina, Francisco, 350
- Esquilache: motín de, 386
- Estambul, 7, 13, 18, 22, 30, 32, 34, 39, 55, 57, 59, 60, 67, 82, 99, 104, 106, 111, 114, 120, 121, 136, 138, 157, 158, 161, 162, 163, 224, 231, 239, 257, 258, 260, 262, 274, 278, 349, 438, 441, 527, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588
- Eşkîya*: bandolero, 82, 186, 187, 188, 191, 346, 557
- Eşkiniciyan*, 259, 260
- Eşraf*: notables, 72, 105, 106
- Europa, 13, 78, 83, 212, 223, 267, 320, 343, 423, 489, 496, 541, 545, 554, 569, 578, 586
- Evkaf Müdürlüğü*: Dirección General de Fundaciones Religiosas, 166
- Falso Mustafa, el, 346
- Faruk: capitán, 140, 141, 144, 145, 146, 152, 284, 310, 332, 363, 377
- Felipe II (1556-1598), 317, 411
- Ferhat: imán y bandolero, 131, 132, 177, 178, 219, 279, 281, 282, 284, 285, 301, 302, 303, 307, 334, 337, 352, 363, 377, 378, 379, 381, 382, 390, 407, 410, 412, 459, 465, 467, 468, 502, 533
- Feria del Libro de Estambul, 42
- Ferman*, 372
- Fernández, Francisco: *el tío Martín*: bandolero, 499
- Fernández, Manuela: *la Manuela*: bandolera, 401, 530
- Fernando VII (1808-1833), 317, 350, 433, 530
- Fethi Naci, 23, 24, 39, 45
- Fethi Okyar: presidente del gobierno de Turquía (1924-1925), 168
- Fetva*: decreto religioso, 162
- Fez, 338, 481, 484, 488, 490, 491, 492, 493, 497, 498, 509
- Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana*, 42
- Fırka-ı İslâhiye* (1866): Comisión de asentamientos tribales, 65
- Filler Sultanı ile Kırmızı Sakallı Topal Karınca*, 40
- Ford, Charles, 326
- Ford, Robert, 326
- Fouché, Joseph, 546
- Francia, 67, 71, 137, 167, 231
- Gauchito Reinoso, el: bandolero, 326
- Gazis*, 254
- Germiyan: principado de, 51
- Gil, Antonio: bandolero, 323
- Gilgamesh, epopeya de, 512
- Gizik Duran: bandolero, 312, 317, 334, 441, 443, 451

- Golfines, los: bandoleros, 514
- Gominis İman*, 47
- Görüşler*: revista, 33
- Gran Ahmet: bandolero, 270, 271, 312, 332, 357, 397, 398
- Gran Ali *el Huérfano*: bandolero, 328, 396
- Gran Osman, 149, 273, 355, 364, 394, 404, 408, 463, 476, 512
- Grecia, 169, 231, 426, 428, 437, 574
- Guapo, el*: bandolero, 396
- Guardia Civil, la, 139, 198, 230, 326, 508, 517, 519, 521, 522
- Guerra de Crimea (1853-1856), 230, 231, 253, 424
- Guerra de Independencia (1808-1814), 345, 381, 427, 433, 434, 439, 451, 520, 564
- Guerra de Liberación (1919-1923), 7, 12, 43, 48, 68, 83, 88, 97, 99, 100, 103, 111, 112, 114, 115, 126, 128, 130, 142, 143, 148, 157, 160, 167, 173, 317, 345, 350, 369, 373, 392, 402, 405, 421, 425, 428, 438, 440, 442, 443, 446, 449, 451, 480, 486, 492, 493, 495, 525, 533, 556
- Guerra del Yemen (1905-1911), 214, 251, 253
- Guerrillas, 68, 70, 287, 433, 435, 436, 438, 439, 517, 549
- Gülhane, parque de, 33
- Güzin Dino, 36
- Hafıye*: policía secreta otomana, 138
- Hâkim*: vid. *yargıç*, 131
- Halil Taşkın bey, 100, 134, 513
- Halk Fırkası*: vid. Partido Republicano del Pueblo
- Halkçılık*, 98
- Hamidiye*, 264
- Hamit: principado de, 51
- Hamza agá, 274, 280, 332
- Hasan bey, 301, 501
- Hasan *el Hijo del Beato*, 131, 132, 147, 377
- Hasan *el Loco*, 393
- Hasan Kıyafet, 47
- Hatay: provincia de, 71
- Hatçe, 109, 110, 131, 132, 146, 148, 271, 276, 277, 281, 358, 371, 414, 415, 417, 464, 479, 512
- Hayduk*, 186
- Haydut*: bandido, 185, 187, 188, 191
- Haydut Montari*, 47
- Hemite, 26, 27, 29, 324, 392
- Hermanos Musulmanes, los, 171
- Herzegovina, 185, 213
- Hıdırellez*, 512
- Hijo de Zala, el: bandolero, 269, 328, 396, 478
- Hijo del Arahál, el*: bandolero, 510
- Hijo del Herrero, el, 334
- Hobsbawm, E., 9, 183, 194, 195, 198, 199, 200, 208, 209, 210, 228, 233, 234, 236, 237, 238, 282, 286, 287, 292, 295, 304, 308, 320, 408, 457, 469, 516, 558, 560, 568
- Hoca*: maestro civil o religioso, 168, 177, 178
- Hojalatero, el*: bandolero, 238, 249, 397
- Hugo, Víctor, 547, 575
- Hurufies, 340
- Hürü, 86, 276, 277, 286, 333, 392, 403, 405, 407, 408, 412, 418, 464, 466, 467, 470, 472, 476, 500
- Hüsne, la señora, 471

- Hüyükteki Nar Ağacı*, 42
- I Guerra Mundial (1914-1918), 22, 67, 69, 70, 83, 87, 89, 111, 120, 142, 159, 161, 178, 231, 260, 265, 317, 345, 373, 425, 437, 441, 442, 444, 482, 494
- II Guerra Mundial (1939-1945), 15, 16, 31, 90, 169, 496, 497
- Ilíada*, la, 10
- Imperio Bizantino, 426
- Imperio Otomano, 9, 50, 51, 71, 154, 157, 172, 180, 212, 250, 266, 343, 552
- India, la, 491
- Inglaterra, 37, 38, 59, 67, 137, 470, 555
- Irán, 28, 52, 55, 56, 340, 452
- Iraz, 269, 273, 276, 414, 415
- Italia, 47, 169, 188, 192, 194, 227, 231
- İbrahim bajá: visir, 347
- İbrahim *el Ciego*, 397
- İbrahim *el Miserable*, 387
- İbrahim *el Negro*: bandolero, 248, 249, 310, 312, 313, 332, 351, 358, 397
- İfrâ-ı Zülkadirli*: tribu de, 66
- İhtiyar Meclisi*: Consejo de ancianos, 123
- İl Sağlık Müdürii*: Director provincial de Sanidad, 128
- İller*: provincias, 122
- İltizam*: fincas de impuestos, 80
- İlyas, sargento, 360, 361, 502
- İnce Memed*: novela, 9, 10, 28, 34, 36, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 76, 101, 107, 120, 155, 204, 207, 219, 230, 232, 280, 323, 327, 345, 352, 377, 393, 403, 412, 442, 462, 467, 485, 535, 563, 565, 568, 570; personas reales, 316, 390, 391, 393
- İnce Memed*: personaje: *vid.* *Memed el Flaco*
- İskân-ı Muhacirin Komisyonu* (1860): Comisión de emigración, 61
- İslâmcılık*: Panislamismo, 158
- İsmail *el Sin Orejas*, 461, 466, 505
- İsmail Habip Sevük, 496
- İsmail Sadık bey: padre de Yaşar Kemal, 26, 27
- İsmail, sha (1487-1524), 57, 157, 239, 289
- İsmet İnönü: Presidente de la República (1938-1950) y del gobierno (1923-1924 y 1925-1937) deTurquía, 127, 169, 233, 495
- İttihadı Muhammadî Cemiyeti*: Sociedad para la Unidad Mahometana, 159
- İzmit*: Nicópolis, 52
- İznik*: Nicea, 53
- James, Frank: bandolero, 326
- James, Jesse: bandolero, 326, 329, 381
- Jandarma*: Gendarmería, 137
- Jenízaros, 56, 80, 136, 154, 155, 173, 240, 245, 253, 255, 257, 258, 260, 263, 337, 423, 487, 489, 502
- Jiménez Ledesma, Francisco Antonio: *el Barquero de Cantillana*: bandolero, 511
- Jiménez, Curro, 511
- José Mª *el Tempranillo*: José Pelagio Hinojosa Cobacho: bandolero, 193, 231, 271, 308, 318, 341, 349, 352, 365, 366, 367, 369, 370, 372, 399, 410, 416, 420, 500, 510
- Jovellanos, Gaspar Melchor de, 248
- Jóvenes Otomanos, 158
- Jóvenes Turcos, 67, 82, 86, 97, 142, 159, 264, 526

Kadirli, pueblo de, 26, 29, 32, 36, 66, 273, 328, 392, 471

Kadro: revista, 21

Kale Kapısı, 41

Kalenderi: derviches, 172, 173

Kamer, 404

Kanın Sesi, 42

Kapıkulları: los siervos de la Puerta, , 103, 119, 239, 253

Karacaoğlu, 36

Kara Koyun: Ovejas Negras, 55

Karaman, principado de, 52, 53, 54, 55, 56, 57

Karayazıcı Abdülhalim bey, 331

Karınca'nın Su İçtiği, 42

Kasım: bandolero, 283, 300, 303, 363, 386, 463

Kavas: policía, 136

Kaymakam: prefecto, 123, 124, 125

Kaza: comarca, 123, 124

Keklikoğlu: bandolero, 248, 397, 461, 463

Kemal Sadık Göğçeli: *vid.* Yaşar Kemal

Kemal Tahir: escitor, 47, 48, 283

Kerem *el Kurdo*, 220

Kerim: bandolero, 269

Kerimoğlu: jefe nómada, 247, 298, 462, 466, 481, 502, 505, 506

Kezban, 402

Kirat: el caballo de Köroğlu, 452, 512

Kızan: los lugartenientes de los *efe*, 331, 486

“Kızamık”, 32

Kızıkan, tribu de, 26

Kızılbaş: cabezas rojas, 57, 174, 337, 390, 487

Kimsecik, 41, 42

Klepht, 185, 426

Koca Mustafa Efe: bandolero, 391

Konar-göçer: seminómada, 73

Konya: batalla de (1832), 59

Kovan: revista, 31

Kozan, 31, 32, 67, 118, 328, 445, 512

Kozanoğlu bey, 27, 65, 66, 112, 237, 287

Köroğlu, 36, 47, 240, 279, 286, 301, 319, 333, 362, 364, 389, 452, 453, 489, 504, 512, 553, 567

Köy Edebiyatı: Literatura Campesina, 7, 19, 20, 21, 25

Köy Enstitüleri: Institutos Campesinos, 13, 14, 20, 127, 176

Köy Kanunu (1928): Ley del Campo, 87

Köycülük: Campesinismo, 99

Kuşlar da Gitti, 40

Kuyucaklı Yusuf, 23, 44, 47

Küçük Kaynarca: tratado de (1774), 61

La Sombra del Halcón, 37

Legama, fray Antonio de: bandolero, 381

Levend, 61, 184, 243, 244

Levent, 243, 244

Ley de fugas, 328, 523

Ley de Reclutamiento (1924), 85

Liva: distrito, 123

Los bandidos, 397, 542

Losey, Joseph, 38

Luis Muñoz García: *el Bizco*: bandolero, 322

Luvan, tribu de, 26

Madero, Francisco: Presidente de la República de

- México, 435
- Madrecita Sultana, la: jeque de la Comunidad de los Cuarenta Ojos, 145, 148, 151, 152, 180, 181, 337, 385, 404, 405, 406, 407, 500, 501
- Mahdi*, 57, 279, 339
- Mahiro: tío materno de Yaşar Kemal y bandolero, 28
- Mahkeme başkatibi*: secretario de juzgado, 133
- Mahmut agá, 107, 111, 145, 274, 283, 363, 417, 513
- Mahmut I (1730-1754), 244, 255, 347
- Mahmut II (1808-1839), 59, 80, 105, 136, 155, 159, 257, 258, 261, 263, 423, 424, 474, 489, 490, 491
- Mahmut Makal: maestro y escritor, 20, 21, 85, 91, 171, 396, 444, 478, 480
- Mahoma, profeta, 260, 290, 301, 339, 388, 490, 501, 511
- Malamatya*: derviches, 173
- Malaria, 74, 91, 116, 127, 128, 150, 266, 454
- Mamelucos, 54, 55, 56
- Manchón, Manuel: *Catalá*: bandolero, 386
- Manfredi Cano, Domingo, 37
- Mann, Stanley, 38
- Mansure*: nuevo ejército del sultán Mahmut II, 136, 260, 262
- Maravall, José Antonio, 559
- Marca del Profeta, la, 339
- Marín, Pedro Antonio: *Manuel Marulanda Vélez*: guerrillero de las FARC, 550
- Márquez Zafra, María: *la Marimacho*: bandolera, 401
- Martín Díez, Juan: *el Empecinado*, 350, 433, 436
- Mecbur insan*: el hombre obligado, , 278, 280, 565
- Meclis-i Meşayih*: Consejo de jeques, 160
- Medersas, 158, 166, 262
- Mediterráneo, 50, 183, 203, 209, 223, 244, 408, 470
- Mehmet Ali: gobernador de Egipto, , 59, 490
- Mehmet Efe *el Herrero*: *Demirci Mehmet*: bandolero, 331, 350, 389, 397, 441, 446, 447
- Mehmet *el Serpiente Negra*: *Karayılan*: bandolero, 249, 389, 397, 441, 442, 443
- Mehmet I (1413-1421), 53
- Mehmet II *el Conquistador* (1444-1445 y 1451-1481), 55
- Mehmet VI Vahdettin (1918-1922), 120
- Mektep*, 166
- Mekteb-i Hukuk*: Escuela de Leyes, 119
- Mekteb-i Hukuk-u Şahane*: Escuela Superior de Leyes, 128
- Mekteb-i Maliye*: Escuela de Finanzas, 119
- Mekteb-i Mülkiye*: Escuela de Servicio Civil, 119
- Melgares: bandolero, 326
- Memed *el Flaco*: personaje, 29, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 86, 95, 101, 102, 107, 108, 110, 111, 115, 117, 122, 124, 126, 131, 133, 141, 143, 144, 145, 146, 180, 233, 234, 250, 252, 266, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 293, 295, 297, 299, 300, 302, 303, 310, 313, 315, 319, 323, 325, 327, 328, 329, 332, 333, 334, 337, 338, 339, 340, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 381, 385, 387, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 403, 404, 405, 406, 407, 410, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 444, 448, 450, 453, 459, 461, 462, 463,

- 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 476, 477, 478, 479, 481, 483, 492, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 512, 513, 533, 537, 564, 565, 566, 569
- Memed, el niño, 246, 468
- Memeds: grupos de siete: bandoleros, 302, 303, 377, 378, 379, 382, 383, 410, 478
- Memo *el Kurdo: el de Hora*: bandolero, 246, 396
- Memur*: funcionario, 119
- Menekşe: aldea de, 50, 502; barrio de Estambul, 39
- Mersin, 70
- Mestan agá, 468
- Mevlevîes*: derviches, 154, 155, 171, 173
- Mistik *el Negro*, 387
- Migueletes, 310, 416, 520
- Millet*: comunidad, nación, 96, 123, 165
- Millet*: revista, 31
- Millî Edebiyat*: Literatura Nacional, 12, 13, 16, 22
- Milliyetçilik*: Nacionalismo, 97
- Ministerio del Interior, 136, 137
- Miñones, 520
- Mollas*, 177
- Molla Duran*, 178, 181, 248, 362, 477
- Monfies, 411
- Montes Tauro, los, 25, 28, 40, 50, 51, 56, 70, 111, 215, 224, 269, 392, 448, 501
- Mossos d'esquadra*, 519, 520
- Muallim*: vid. *öğretmen*, 126
- Mudros: armisticio de (1918), 69, 317, 444
- Muhacirin Kanunnamesi* (1857): Ley de Refugiados, 61
- Muhtarlar*: alcaldes rurales, 93, 123
- Muñoz, Luis: *el Bizco*: bandolero, 326
- Murat I (1363-1389), 51, 103
- Murat II (1421-1444 y 1445-1451), 54, 55
- Murat IV (1609-1640), 279
- Murtaza agá, 107, 109, 112, 113, 116, 118, 355, 383, 440, 447, 448, 465, 466, 471, 486, 501, 513
- Musa *el Viento*, 465
- Musa, príncipe otomano, 53
- Muslu *el Loco*, 355, 395, 396
- Mustafa efendi, 109
- Mustafa III (1757-1774), 255
- Mustafa Kemal: Atatürk: Presidente de la República de Turquía (1923-1938), 12, 69, 98, 116, 118, 124, 127, 148, 157, 162, 163, 164, 168, 169, 174, 230, 233, 249, 265, 267, 345, 371, 373, 379, 421, 438, 439, 446, 448, 451, 493, 494, 495, 499, 512
- Mutasarrıf*: gobernador de distrito, 123
- Müddeiumumi*: vid. *savcı*, 132
- Müdür*: director general, 123
- Müfettiş*: inspector, 122
- Münevver Andaç, 36
- Münif Fehim, 36
- Müslüm, 144, 237, 417, 461, 466, 469, 477, 499, 533
- Nadir Nadi, 33, 38
- Nahiye*: partido comarcal, 123, 124
- Nakşibendi*: cofradía, 168, 347
- Nâzım Hikmet: escritor, 13, 32, 36, 54, 442
- Necla, 127, 472
- Nigar Hatun: madre de Yaşar Kemal, 26
- Nizam-ı Cedit*, 256, 279, 260, 490

Nurcu: cofradía, 159, 171
Nutuk, 446, 572
 Olavide y Jáuregui, Pablo Antonio José de, 227
 Orhan Kemal: Raşit Kemali Ögütçü: escritor, 31, 32
Ortadirek, 36
 Osman *el Negro*, 248, 269, 397
 Osman I (1280-1324), 51
 Osman II (1618-1622), 255
Öğretmen: maestro de escuela primaria, 126
 Ökkeş: bandolero, 270
Ölmez Otu, 36
 Ömer Seyfettin: escritor, 47, 402
Öşür: diezmo, 85
Öz türkçe: turco puro, 15
 Padilla, el capitán: bandolero, 310
 Pancho Villa: Doroteo Arango Arámbula: guerrillero, 433, 435
 Partido Comunista de Turquía, 32
 Partido de los Trabajadores de Turquía: TİP, 38, 39
 Partido Democrático: DP, 16, 17, 45, 156
 Partido Republicano del Pueblo: CHP, 16, 267, 446
 Partido Republicano Liberal: *Serbest Cumhuriyet Fırkası*, 168
 Patrona Halil, 346
 Paz de Belgrado (1739), 427
 Pelo Negro: tribu de los, 76, 466
 PEN Club, 37
 Pepa *a Loba*: bandolera, 401
Pernales, el, 510
Pir, 290
Pir Ahmet: príncipe de Karaman, 56
Pir Sultan Abdal, 390
 “Pis Hikaye”, 32
 Plan Marshall, 16
 Poe, Edgar Allan, 547
 Poeta Ciego, el, 362, 504
 Potencias, 7, 59, 70, 80, 97, 159, 161, 253, 266, 267, 317, 350, 427, 437, 442, 492, 556
PTT Genel Müdürlüğü: Dirección General de Correos, Telégrafos y Teléfonos, 232
 Quincey, Thomas De, 546
Rahmet Yolları Kesti, 47
 Rahmi *el de las Gafas*, 330
 Ramazanoğlu: biblioteca de, 31
 Ramo *el Gallo*, 247, 397, 459
 Recep: sargento, 207, 250, 299, 300, 397, 462, 481, 492, 493
Reji İdaresi: Monopolio del tabaco, 221
 Remzi, sargento, 146, 147, 149, 309
 República de Turquía, 7, 9, 13, 14, 20, 22, 24, 27, 44, 50, 65, 75, 76, 79, 83, 84, 94, 98, 99, 104, 107, 114, 116, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 129, 130, 142, 145, 147, 148, 154, 155, 157, 160, 162, 163, 165, 171, 175, 177, 180, 181, 186, 224, 225, 230, 232, 244, 252, 259, 272, 313, 316, 321, 324, 328, 342, 373, 387, 439, 443, 444, 445, 446, 449, 450, 472, 475, 493, 494, 495, 497, 528, 532, 556, 563, 570
 Reşit *el Kurdo*, 396, 451
 Rıza, 276
 Robin Hood, 205, 381, 554, 555
 Roditi, Edouard, 36

Romanticismo, 541, 542, 556

Rousseau, J.J., 23

Reyes Católicos: RR.CC., 518

Rubio, el sargento, 250, 319, 359, 499

Ruiz García, Alfonso, 37

Rusia, 67, 69, 92, 213, 231, 264

Rüstem bajá: Gran Visir, 346

Sa'ālik, 185, 290

Sabahattin Ali : escritor, 13, 22, 24, 47

Safavies, 57, 279

Safiuddin, jeque, 56

Safiye Memed: bandolero, 393

Sait Faik: escritor, 34

Sait, jeque, 28, 118, 166, 346, 347, 373, 495

Sakarya, batalla de (1921), 71, 438, 439

Sakarya, jeque de, 279, 281

Sala, Joan: *Serrallonga*: bandolero, 549

Saladino, 500

Salvaje, el: bandolero, 397

Samsun, 53, 446

Sancak: distrito, 123

Sanders, Liman von, 266

Sarı Sıcak, 34

Sarı Traktör, 21

Sarıkaş: batalla de (1914), 178

Savcı: fiscal, 132

Saz: instrumento musical, 287, 289, 360

Schiller, Friedrich von, 321, 542

Seğban, 254, 421

Selim I (1512-1520), 58, 59, 157, 239, 555

Selim III (1761-1807), 155, 252, 256, 260, 474, 490

Selyuquies, 51, 346

Serbia, 185, 213

Serrana de la Vera, la, 402

Seymen, 184, 421, 486, 489, 500

Seyran, 281, 334, 412, 414, 416, 418, 467, 470, 472

Shía, 57, 155, 172, 173

Sierra Morena, 210, 311, 365, 514, 535

Sieso, el: bandolero, 397

Siete Niños de Écija, los: bandoleros, 310, 380

Sindicato de Escritores Turcos, 40

Sinemoğlu: bandolero, 252, 377, 396

Siria, 54, 59, 70, 93, 115, 118, 213, 224, 255, 462, 477

Sultanato de Rûm, 51

Sultanoğlu bey, 109, 307, 363, 378, 382, 383

Sûreté, la, 546

Süleyman *el Kurdo*: bandolero, 249, 441

Süleyman I *el Magnífico* (1494-1566), 346

Süleyman, el viejo, 246, 296, 297, 298, 299, 302, 303, 354, 387, 408

Sykes-Picot, acuerdo de (1916), 70

Şah Kulu, 57, 346

Şaid Halım: Gran Visir, 67

Şakir bey, 107, 115, 124, 127, 128, 471

Şevket: capitán, 144, 145

Şeyhülislam: Ministro para los asuntos religiosos del Imperio Otomano, 162, 166

Şihâbeddin Fazlullah Esterâbâdî, 340

Tahir: tío paterno de Yaşar Kemal, 27

Tahsin *el Galgo*, 327, 359, 361, 395, 479, 500

Tahtacılar: vid. kızılbaş

- Talat bajá, 67, 69
- Talip Apaydın: escritor, 21
- Tamerlán, 52, 53
- Tan*: periódico, 23
- Tanyeri Horozları*, 42
- Tanzimat*, 46, 80, 105, 119, 121, 128, 130, 157, 166, 214, 225, 230, 263, 488, 526, 556
- Tarikat*: cofradía, 161, 166, 290
- Tekke*: convento o monasterio de derviches, 166, 172, 173, 179, 321
- Temir: bandolero, 237, 293, 300, 303, 386, 397, 463, 499
- Temyiz Mahkemesi*: Tribunal de Apelación, 130
- “Teneke”, 34
- Tercios, los, 237
- Terratenientes, 14, 16, 17, 19, 25, 31, 43, 76, 81, 85, 87, 90, 92, 93, 99, 106, 107, 112, 113, 171, 179, 198, 211, 228, 322, 327, 341, 430, 437, 454, 475, 523, 549, 552
- Thilda Serero: primera mujer de Yaşar Kemal, 33, 34, 36, 39, 40
- Timar*: tierras del sultán concedidas para su explotación, 57, 80, 254, 260
- Timariotas: concesionario de un *timar*, 57, 60, 103, 136, 254, 256, 261
- Timur Karabulut: escritor, 48
- Tirso de Molina: fray Gabriel Téllez, 248, 250
- TİP: *vid.* Partido de los Trabajadores de Turquía
- Torralba, la*: bandolera, 401, 402
- Tribunales de la Independencia, 118, 165, 495
- Triple Alianza, 67
- Triple Entente, 67
- Túnez, 490
- Turgut Özal: Presidente de la República (1989-1993) y del gobierno (1983-1989) de Turquía, 38
- Turquía, 7, 9, 10, 12, 15, 16, 19, 33, 35, 38, 40, 44, 50, 83, 87, 89, 92, 97, 99, 124, 130, 154, 157, 160, 163, 167, 167, 168, 174, 177, 186, 204, 212, 222, 224, 230, 260, 267, 288, 290, 301, 321, 342, 347, 348, 375, 376, 402, 419, 437, 442, 446, 452, 459, 476, 484, 494, 512, 525, 528, 535, 553, 556, 559, 560, 561, 566, 569, 570
- Türbe*: tumba de un santón, 166
- Türk Medeni Kanunu*: Código Civil Turco (1926), 112, 130
- Türkçülük*: Turquismo, 96, 97, 158
- Türksözü*: periódico, 31
- Ulemas, 72, 122, 155, 158, 164, 166, 241, 347, 490, 491, 526
- UNESCO, 36
- Ustinov, Peter, 38
- Uthman: califa, 58
- Üç Anadolu Efsanesi*, 36
- Ülkü*: revista, 31
- Ümmet *el Amarillo*, 286, 377, 461, 462
- Vahap, 220, 394
- Vairoleto, Juan Bautista: bandolero, 322
- Vakayı Hayriye*: El acontecimiento beneficioso (1826), 259
- Vakıflar*: Fundaciones religiosas, 160
- Vakit*: periódico, 31
- Vali*: gobernador de provincia, 121, 122

Varlık: revista, 20, 21, 34, 35
 Vayvay, pueblo de, 49, 132, 147, 148, 149, 177, 178, 273, 284, 347, 355, 356, 364, 377, 390, 394, 395, 396, 404, 416, 417, 418, 463, 465, 507, 509, 513
Veli el Cuervo: bandolero, 246, 397, 468, 471, 477
Veli el Loco, 360, 363, 396
Veli el Peregrino, 328, 397
 Venecia, 244, 490
 Vidocq, Eugène François, 137, 546, 547
Vilayet: provincia, departamento, 121, 122, 123
Yaban, 22
Yağmurcuk Kuşu, 41
 Yakup Kadri Karaosmanoğlu: escritor, 22, 35
Yalnız Efe, 47, 402
Yargıç: juez, 131
 Yaşar Kemal: escritor, 17, 26, 27, 29, 33, 37, 38, 39, 41, 133, 156, 196, 285, 392, 453, 570; obra, 8, 9, 10, 21, 24, 25, 28, 31, 34, 35, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 101, 106, 109, 131, 147, 148, 179, 180, 181, 187, 214, 246, 266, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 307, 324, 329, 343, 351, 353, 366, 369, 388, 389, 391, 393, 394, 395, 398, 414, 420, 440, 442, 443, 459, 468, 472, 498, 501, 513, 556, 560, 562, 563, 564, 565, 566, 568, 569
 Yaşar Nabi, 21, 34
Yeni Adana: periódico, 31
Yeni Anadolu: revista, 23
Yeni Edebiyat: Nueva Literatura, 15
Yer Demir Gök Bakır, 36
Yılamı Öldürseler, 40
Yörük: nómada, 73
 Yunus Nadi, 38
 Yusuf: niño recogido por los padres de Yaşar Kemal, 26, 27
 Zapata, René, 37
Zarzuela, el: bandolero, 330
 Zeki bey: maestro-periodista, 329
 Zeki Nejad: maestro, 116, 126, 128, 278, 412, 418, 440, 443, 471, 472, 537
zeybek: bandolero, 184, 187, 216, 307, 309, 314, 319, 324, 325, 331, 338, 391, 402, 420, 422, 424, 425, 428, 483, 486, 487, 488, 491, 500, 505, 593
 Zeynel el Calvo, 284
 Zeynep la Negra, 363, 500
 Zeynullah efendi, 115, 220, 462, 470, 506
Ziraat Bankası: Banco Agrícola, 82
 Zöhre, la señora, 478, 502
 Zugasti y Sáenz, Julián: gobernador civil de Córdoba, 232, 499, 517, 523
 Zumalacárregui y de Imaz, Tomás de, 350, 434
Zülfü el Registrador, 87, 125, 134, 151

ÍNDICE FOTOS Y MAPAS

- 001.** El poeta Nâzım Hikmet en la cárcel de Çankırı (1940).
002. El escritor Sabahattin Ali.
003. 003a: Estudiantes y profesores del *Köy Enstitüsü* de Arifiye (1940).
003b: Estudiantes del *Köy Enstitüsü* de Eskişehir construyendo su granja (1940).
004. Los cuatro fundadores del Partido Democrático en 1945. De izquierda a derecha, Fuad Köprülü, Celal Bayar, Refik Koraltan y Adnan Menderes.
005. El profesor y escritor Mahmut Makal.
006. El escritor Yakup Kadri Karaosmanoğlu, poco antes de su muerte en 1974.
007. Portada de la primera edición de la novela *Kuyucaklı Yusuf* de Sabahattin Ali (1937).
008. Yaşar Kemal y el crítico literario Fethi Naci.
009. La madre de Yaşar Kemal, la Sra. Nigar Gökçeli.
010. Dos fotos del pueblo de Hemite.
011. Yaşar Kemal con sus compañeros de segundo curso en la Escuela Primaria de Kadirli (él está en la fila del fondo, de pie, el séptimo a la derecha).
012. 012a: Abidin y Güzin Dino en Adana durante los años de su exilio en la ciudad.
012b: Yaşar Kemal con Abidin Dino y Fahri Petek en los años sesenta.
012c: Yaşar Kemal con Abidin Dino en París en 1982.
013. El escritor Orhan Kemal.
014. Foto de la portada para la primera edición del primer volumen de *İnce Memed* de Çalağan Kitabevi (1955).
015. El escritor Ahmet Hamdi Tanpınar.
016. 016a y 016b: Dos ilustraciones hechas por Yıldız Cıbroğlu para una edición de *İnce Memed*.
016c: *Memed el Flaco* según una ilustración hecha por Sezgin Burak en 1967 para la publicación por entregas del segundo volumen de la tetralogía en el periódico *Cumhuriyet* (1969).
016d: Estatua de *Memed el Flaco* colocada a la entrada del pueblo de Hemite.
017. Yaşar Kemal y Rafael Carpintero en casa del primero (Estambul, julio de 2000).
018. Yunus Nadi, fundador y director del periódico *Cumhuriyet* y padre de su siguiente director, Nadir Nadi.
019. 019a: El presidente del TİP, Mehmet Ali Aybar, en una reunión del partido en Estambul tras conseguir quince diputados en las elecciones generales de 1965.
019b: Yaşar Kemal en una reunión del TİP en los años sesenta junto a otros militantes y Mehmet Ali Aybar.
019c: Yaşar Kemal en una reunión del TİP en la ciudad de Sivas (1966) junto a los *âşık* Nesimi Çimen e İhsani Sırlıoğlu.
020. Yaşar Kemal y su mujer, Thilda, en Estocolmo en los años en que vivieron en Suecia.
021. 021a: Yaşar Kemal en Kadirli (1947).
021b: Yaşar Kemal con el *âşık* Veysel y otro amigo (en los años cincuenta).
021c: Yaşar Kemal en Anavarza (1998).
021d: Yaşar Kemal en su casa de Estambul (1997).
021e: La estatua de Yaşar Kemal que fue colocada en 1993 en el parque de Yenikapı Sahil por el Ministerio de Cultura Turco.
022. Tres fotos de Çukurova:
022a: El río Ceyhan y las tierras de cultivo de sus riberas en 1998.
022b: La fortaleza de Anavarza en 1998.
022c: Las fértiles llanuras de Çukurova en 1998.
023. El escritor Ömer Seyfettin.
024. 024a. El escritor Kemal Tahir.
024b. Portada de la primera edición de la novela *Rahmet Yolları Kesti* (1957), de Kemal Tahir.
025. 025a: Mapa físico del sudeste de Turquía, incluyendo la provincia de Adana con los montes Tauro y la región de Çukurova.
025b: Mapa de Asia Menor y los Balcanes en el siglo XIV (1355).
025c: Mapa con la expansión del Imperio Otomano entre 1299 y 1699.
025d: Mapa político de la República de Turquía con las diferentes provincias.
026. 026a: Mapa con el desarrollo de los diferentes frentes durante la guerra de Liberación Turca.
026b: Mapa con las fronteras del Tratado de Sèvres (1920) y las establecidas según el Tratado de Lausanne (1923).
027. 027a: Exterior de una tienda nómada del tipo *toparev*, propia de las estepas.
027b: Interior de la misma tienda.
027c: Una tienda nómada del tipo *karaçadır*.
027d: Foto publicada en el periódico *Radikal* [08.12.2007] en la que se ve a un grupo de personas de la tribu de los Cabras Rubias delante de su *karaçadır*.
028. 028a y 028b: Mujeres y niñas nómadas de la tribu de los Cabras Rubias realizando la emigración estacional (otoño de 1998).

- 028c: Mujeres nómadas de los Cabras Rubias recogiendo el campamento de una noche (otoño de 1998).
- 028d: La tribu de los Cabras Rubias al completo con todos sus animales camino de los campamentos de invierno (otoño de 1998).
- 029.** 029a: Dos yuntas de bueyes.
029b: Arando con un arado tirado por un caballo.
- 030.** 030a: Uno de los primeros tractores fabricados en Turquía.
030b: Arado tirado por tractor.
030c: Segando con tractor.
- 031.** 031a: Segando a mano.
031b: Segando con hoces.
031c: Trillando.
031d: Recogiendo algodón a mano.
031e: Carro.
031f: Carros.
- 032.** Fotos hechas por Ara Güler (en la misma aldea donde Mahmut Makal enseñó y redactó el libro) para la primera edición en francés de *Nuestro pueblo* (1963):
032a: Un callejón del pueblo.
032b: Mujeres cogiendo agua en la fuente.
032c: Campesina amontonando excrementos de vacuno al sol para utilizarlos en invierno como combustible.
032d: Campesino sobre un carro muy rudimentario tirado por bueyes.
- 033.** Un grupo de agás de pueblo en un campo de algodón (foto hecha en el sudeste del país hacia 1930).
- 034.** Coche de la marca Ford de 1930.
- 035.** El diputado Ali Saip Ursavaş.
- 036.** 036a: Foto del uniforme de la gendarmería otomana en los últimos años del Imperio.
036b: Foto de la banda de música de la gendarmería turca (1933).
- 037.** 037a: Sede local del CHP en Safranbolu (1937). Se pueden apreciar las banderas del partido con las seis flechas y los seis principios que representan escritos en los escalones.
037b: Celebración en un pueblo del día de la República (29 de octubre). Las banderas que aparecen en el desfile son las del CHP.
- 038.** El jeque Said-i Nursi (1876-1960), fundador de la secta de los *Nurcu*.
- 039.** El último sultán, Mehmet IV, a su salida de Estambul tras su deposición en noviembre de 1922.
- 040.** El último califa, Abdülmecit, a la salida de una visita a una medersa poco antes de su destitución (en 1924).
- 041.** Lectura del Corán en turco en la mezquita de Süleymaniye (Estambul) en 1932. El imán va destocado y los fieles llevan sombreros o gorras, conforme a la nueva ley de vestuario.
- 042.** El político Fethi Okyar en 1930.
- 043.** Grupo de detenidos por la revuelta de Menemen (1930).
- 044.** 044a: Balada sobre Robin de los bosques impresa en el último tercio del siglo XVII.
044b: Grabado de Robin Hood publicado en 1700.
- 045.** Cruzando la frontera con Siria en un lugar indeterminado desde la ciudad de Mardin (noviembre de 2007).
- 046.** Foto del famoso bandolero español *El Vivillo* con dos de sus captores.
- 047.** Retrato del sultán Mahmut II, del pintor Athanasios Karantzoulas (2ª mitad del siglo XIX).
- 048.** 048a: El *âşık* Cemal (1926).
048b: *El âşık* Veysel (1973).
- 049.** Salida de presos de la cárcel con motivo de la amnistía otorgada en 1933 con motivo del décimo aniversario de la República.
- 050.** Jesse James.
- 051.** Dos fotos de bandoleros prendidos por las fuerzas de seguridad otomanas. En la foto superior, el bandolero situado en el centro está atado a una tabla porque está muerto.
- 052.** Dos fotos de cabezas de bandoleros expuestas para escarmiento público en la ciudad de Esmirna en 1895.
- 053.** 053a: Camisa otomana de tela blanca con jaculatorias (siglo XVII).
053b: Camisa otomana de seda verde con jaculatorias (siglo XVIII).
053c, 053d, 053e, 053f, 053g y 053h: Camisas y gorros con jaculatorias y números mágicos.
053i y 053j: Camisa de papel con jaculatorias (siglo XVI).
053k: Relicarios para llevar El Corán.
- 054.** Grupo de detenidos y encausados por la revuelta del jeque Sait (1925).
- 055.** Grabado de José María *el Tempranillo* realizado por el británico John Frederic Lewis (1833).
- 056.** Lugar donde, según la creencia popular, fue herido de muerte el bandolero Safiye Memed, cerca del río Savrun.
- 057.** 057a: Retrato de un albanés. Cuadro del pintor italiano Amadeo Preziosi que residió en Estambul entre 1840 y 1870.

057b: Grupo de montañeses albaneses en 1878.

058. El bandolero Hacı Mustafa, uno de los lugartenientes de Çakırcalı Mehmet Efe.

059. La partida de Çakırcalı Ahmet Efe (padre de Çakırcalı Mehmet Efe) tras su amnistía. Ahmet Efe es el tercero de la izquierda de la fila del fondo.

060. El famoso bandolero Çakırcalı Mehmet Efe (a la izquierda) con uno de sus lugartenientes.

061. Pancho Villa.

062. 062a y 062b: Dos fotos de un regimiento de derviches mevlevíes voluntarios integrado en el ejército otomano durante la I Guerra Mundial (1915).

062c: Foto de un regimiento de irregulares kurdos de caballería en la zona de Tunceli durante la I Guerra Mundial (1917). Se puede observar como sólo los oficiales llevan el uniforme reglamentario; el resto de los hombres visten a la manera tradicional.

063. Dos fotos del *zeybek* Ali *el Nómada*. Arriba: Con toda su partida durante la guerra de Liberación (él está sentado en el centro).

064. Dos fotos del *zeybek* Mehmet *el Herrero*. Arriba: En la época de la guerra de Liberación. Abajo: Con su familia, tras conseguir la amnistía después de la guerra.

065. Niños de pueblo vestidos a la manera tradicional en los primeros años de la República.

066. 066a: Soldado otomano durante la I Guerra Mundial (1916) haciendo guardia cubierto con una capa de lana de pelo largo usada habitualmente en el invierno por los pastores.

066b: Capa de pastor.

067. 067a: Campesinos vestidos de fiesta bailando en corro.

067b: Traje masculino tradicional del siglo XIX.

068. Campesinos en el café del pueblo donde enseñó Mahmut Makal (en 1963).

069. Ropa de los *seymen* de la zona de Ankara:

069a: Camisa de Osmaniye, parte delantera y trasera de una chaqueta con las mangas acuchilladas y un chaleco de terciopelo, ambos con bordados en plata.

069b: Calcetines de lana blancos con bordados en el mismo color.

069c: Zaragüelles.

069d: Chaleco de terciopelo.

069e: Faja de tela y kufia.

069f: “Yemeníes” o abarcas de piel.

070. Diferentes tocados:

070a: Dibujo que representa a un oficial jenízaro y un soldado bisoño (finales del XIX).

070b: Dibujo que representa a un oficial irregular bosnio, un *sipahi* mameluco y un derviche *bektaşî* (mediados del XVIII).

070c: Dibujo que representa a un oficial de caballería de la guardia del sultán (mediados del XVIII).

071. 071a y 071b: Dos fotos de gorros de derviches.

071c y 071d: Dos fotos de cascos militares imitando la forma de los gorros de los derviches mevlevíes. Los cascos llevan también impresas diferentes jaculatorias.

072. 072a: Grabado que representa a varios *zeybek* del siglo XIX.

072b: Postal del siglo XIX con un *zeybek* en el centro.

072c: Foto de un *zeybek* del siglo XIX.

072d: Foto del *zeybek* de Esmirna Hacı Simon (finales del XIX).

072e: Postal de 1903 con dos *zeybek* de Esmirna.

072f: Traje de *zeybek* de la región del Egeo (entre los siglos XVIII y XIX).

072g: Detalle del traje de boda tradicional de un joven del siglo XIX en la región de Bursa. La diferencia con la ropa, armas y adornos de los bandoleros es mínima.

073. Varias fotos de *zeybek*:

073a: El *zeybek* Hüseyin Efe, de la tribu nómada de los Danişmendli.

073b y 073c: 2 Fotos de *zeybek* modernos.

073d, 073e y 073f: Dos anuncios de Efe Rakı (2007) en los que los modelos utilizan el tocado típico de los *zeybek* modernos.

074. Varias fotos de *seymen* y otros bandoleros famosos:

074a: Los *seymen* de Ankara Genç Osman Efe, Hüsniüoğlu Bahri Efe y Yağcıoğlu Fehmi Efe.

074b: Un *seymen* moderno de la región de Ankara.

074c: El bandolero Mustafa. Foto hecha justo antes de su ajusticiamiento (en 1900).

074d: El *hayduk* búlgaro Panayot Hitov (1830-1918), líder del levantamiento nacional de 1867-68.

074e: Grabado que representa a un *klepth* griego del siglo XIX.

074f: El *klepth* macedonio Giorgios Volanis y dos de sus compañeros en una postal de principios del siglo XX.

075. Feces otomanos:

075a: Uniformes del nuevo ejército creado por el sultán Mahmut II con el fez reglamentario.

075b: Dibujo que representa a un soldado de infantería otomano con fez (1917).

076. 076a: El cadete de oficiales Feyzi Mengüç con el *kalpak* reglamentario de la época de los Jóvenes Turcos.

076b: *Kalpak* de un oficial del ejército otomano.

076c: Dibujo que representa a Enver bajá con uniforme de gala y *kalpak* (1917) junto a un portaestandartes con *kalabak*.

- 076d: Batallón de soldados otomanos durante la I Guerra Mundial con *kalabak*.
- 077.** 077a: Mustafa Kemal visitando un pueblo, antes del cambio de sombrero. Atatürk y sus acompañantes llevan *kalpak*, los niños que le reciben fez y el anciano turbante.
- 077b: Mustafa Kemal durante su visita a Kastamonu, en su gira por el mar Negro (1925), momento en que introdujo el uso del sombrero.
- 078.** Espada mameluca de doble filo (similar a la que tradicionalmente se atribuye al califa Ali).
- 079.** 079a y 079b: Dos grabados de estandartes de jenízaros en los que se ve la espada de doble filo del califa Ali, *zülfikar*.
- 080.** Varias fotos de bandoleros:
- 080a: Imagen típica del bandolero decimonónico español.
- 080b: La partida del *zeybek* Gökdeli Efe (1903).
- 080c: Partida de bandoleros fotografiados en la ciudad de Esmirna tras su detención.
- 080d: Banda de *zeybek* fotografiados en Esmirna tras ser capturados.
- 080e: El bandolero Arnaout Kiazım y sus hombres tras su captura por el gendarme bosnio İbrahim y sus ayudantes.
- 080f: Grupo de detenidos de la partida armenia de Yıldız Efe.
- 081.** Varias fotos de armas blancas y de fuego usadas a menudo por los bandoleros turcos:
- 081a: Daga del siglo XIX.
- 081b: Dos dagas del siglo XIX..
- 081c: Puñales y espadas usadas habitualmente por los *seymen*.
- 081d: Un rifle Martini de 1871.
- 081e: Tres rifles Martini del último tercio del siglo XIX.
- 081f: Un máuser de cerrojo de 1907.
- 081g: Bolsas utilizadas por los *seymen* para guardar la pólvora.
- 081h: Bolsa y cuerno para la pólvora del siglo XVII.
- 081i: Bolsas para guardar la pólvora.
- 081j: Ropa y equipo completo del bandolero Mehmet Efe *el Herrero* conservados en el Museo del Ejército. Estambul.
- 082.** 082a: Grabado de un contrabandista realizado por Antonio M^a Esquivel.
- 082b: Grabado de un miguelete realizado por Antonio M^a Esquivel.
- 083.** Grabado de 1858 que representa (de izquierda a derecha) a un alcalde y un balletero de la Santa Hermandad Vieja de Toledo; y a un arcabucero y un lancero de la Santa Hermandad reorganizada por los RR.CC.
- 084.** Grabado de 1858 con los primeros uniformes de la Guardia Civil. De izquierda a derecha, un número con el uniforme de diario en población, un capitán de diario, de

servicio en carretera con buen tiempo, de gran gala, de media gala y de servicio en carretera lloviendo.

085. Grabado hecho para ilustrar el libro de MAYER, Luigi (h. 1800): *Travelling in the Ottoman Empire* en el que se puede ver a ambos lados de un camino a unos malhechores empalados para escarmiento público.

086. 086a: Grupo de atracadores de caminos acusados de varios robos y asesinatos en el puerto de Kabataş (Estambul) de camino a Bursa donde iban a ser juzgados (1933).

086b: Atracadores de caminos detenidos cerca de la ciudad de Diyarbakır.

087. Dos grabados de diferentes pliegos sueltos catalanes del siglo XVI:

087a: Detalle de la escena de degollación de un bandolero que ilustra la portada del pliego *Cobles novament fetes per Pere Giberga contra tots los Delats de Cathalunya*.

087b: Detalle de la ilustración de la portada del pliego suelto titulado *Cobles ara novament fetes sobre la presa dels sexanta Bandolers, 22 de mort. 38 de vius ab los noms del bandolers tots anomenats ala dararia ab bon estil* donde se ve el ajusticiamiento de un bandolero.

088. Foto de la portada de la primera edición de *Los bandidos* de F. Schiller.

FE DE ERRATAS

<i>Donde DICE/ PONE</i>	<i>Debería DECIR/ PONER</i>
P. 10, 2º par., lín. 9: “la supremacía de comunidad” comunidad”	“la supremacía de la
P. 14, lín. 19: “1950”	“1954”
P. 21, lín. 5 de la cita: “ <i>Nuestro Campo</i> ”	“ <i>Nuestro Pueblo</i> ”
P. 31, cita: la cita bibliográfica debería estar a un tamaño de fuente de 11 puntos.	
P. 32, 2º par., lín. 10: “ <i>arzulhaci</i> ”	“ <i>arzuhalci</i> ”
P. 40, 2º par., lín. 5: “ya es por entregas”	“ya por entregas”
P. 40, 2º par., lín. 7: “ <i>Yusuf el tórtola</i> ”	“ <i>Yusuf el libélula</i> ”
P. 42, nota 13: “KUTLAR, Onar”	“KUTLAR, Onat”
P. 47, lín. 8: “ <i>Gominis İman</i> ”	“ <i>Gominis İmam</i> ”
P. 47, nota 15: “la hija Ciovani”	“la hija de Ciovani”
P. 65, nota 23: “beys Kozanoğlu”	“beyes Kozanoğlu”
P. 67, 1.3.2., lín. 6: “Şaid Halım”	“Şait Halım”
P. 75, lín. 10: “les ayudaba mantener”	“les ayudaba a mantener”
P. 80, nota 29: “(o “divisiones”)”	“[divisiones]”
P. 82, 2º par., lín. 1: “todos las tasas”	“todas las tasas”
P. 91, lín. 12: “Çetin: 230:”	“Çetin: 230;”
P. 99, lín. 17-18: “El verdadero señor y propietario de Turquía, el verdadero productor es el campesino”	“El verdadero señor y propietario de Turquía es el campesino, que es el verdadero productor”
P. 103, lín. 16: “funcionarios el estado”	“funcionarios del estado”
P. 111, lín. 8: “un diez billete de”	“un billete de”
P. 117, lín. 13: “cuidarse muy mucho”	“cuidarse mucho”
P. 118, 2º par., lín. 1: “Alip Saip bey”	“Ali Saip bey”
P. 128, 2º par., lín. 4: “criminales”	“penales”

	<i>Donde DICE/ PONE</i>	<i>Debería DECIR/ PONER</i>
P. 130, lín. 3:	“las criminales”	“las penales”
P. 134, lín. 4:	“ <i>dava vekilliği</i> ”	“ <i>dava vekili</i> ”
P. 134, 2º par., lín. 1:	“ <i>arzulhaci</i> ”	“ <i>arzuhalci</i> ”
P. 139, lín. 3:	“morían en el ejercicio en”	“morían en”
P. 155, nota 59, lín. 11:	“cristinas”	“cristianas”
P. 171, lín. 2:	“bestaşı”	“bektaşı”
P. 172, nota 70, lín. 4:	“Babaîler”	“Babaî”
P. 186, nota 75:	“[niño]”	“[hijo]”
P. 205, lín. 6:	“: 32-33] De”	“: 32-33]. De”
P. 222, nota 94, lín. 8:	“ <i>Tekel</i> ” tabaco, licores, sal y té)”	“ <i>Tekel</i> (Monopolio Estatal de
P. 226, lín. 2:	“obligatorio diez”	“obligatorio de diez”
P. 233, lín. 4:	“en ninguno de”	“en ninguna de”
P. 237, lín. 18:	“nota 23]. Sedentarización”	“nota 23], sedentarización”
P. 258, 2º par., lín. 14:	“nunca se podría crea”	“nunca se podría crear”
P. 266, 2º par., lín. 5:	“campesinos de eran”	“campesinos eran”
P. 284, lín. 18:	“transformado entonces un” un”	“transformado entonces en
P. 289, lín. 19-20:	“al laúd pero con un brazo mucho más largo)” pequeño y un brazo mucho más largo y con tres cuerdas)”	“al laúd pero con un cuerpo
P. 329, 2º par., lín. 17:	“Han colgado mi imagen de las paredes,” delante de la pared,”	“ “Me han fotografiado
P. 330, nota 139, lín. 2:	“imagen el mullah”	“imagen del mullah”
P. 336, lín. 3:	“las denuncia”	“las denuncias”
P. 341, lín. 12:	“quema los caserones”	“derrumba los caserones”
P. 346, nota 152, lín. 1:	“Babaîler”	“Babaî”
P. 348, lín. 15:	“gurpúsculos”	“grupúsculos”

<i>Donde DICE/ PONE</i>	<i>Debería DECIR/ PONER</i>
P. 368, cita 1ª: “Tenía del diestro”	“Tenía de la diestra”
P. 370, última lín.: “otro tipo definiciones”	“otro tipo de definiciones”
P. 402, 2º par., lín. 6: “que nos llegado”	“que nos ha llegado”
P. 422, lín. 14: “importantes el Imperio”	“importantes del Imperio”
P. 426, 2º par., lín. 2: “ <i>rumi</i> ”	“ <i>Rum</i> ”
P. 459, lín. 23: “de oro cada señor”	“de oro de cada señor”
P. 441, 2º par., lín. 18: “órdenes de Kazım”	“órdenes del general Kazım”
P. 465, lín. 4: “con al agá”	“con el agá”
P. 465, lín. 6: “Pero será Ali”	“Será Ali”
P. 471, nota 207: “en parte unos de los”	“en parte a uno de los”
P. 483, cita: La cita bibliográfica debería estar a un tamaño de fuente de 11 puntos.	
P. 484, 2º par., lín. 10: “fiesta, boda o”	“fiesta, en bodas o en”
P. 488, nota 218: “ <i>Kalatoğu</i> ”	“ <i>Katalogu</i> ”
P. 501, lín. 4: “ <i>Chanchon</i> ”	“ <i>Chanson</i> ”
P. 501, lín. 7: “hadices y la”	“hadices y a la”
P. 534, lín. 3: “representaciones una fuerza”	“representaciones de una fuerza”
P. 543, lín. 12: “a veces forma real”	“ a veces de forma real”
P. 549, nota 243, lín. 8: “una clara una derivación”	“una clara derivación”
P. 551, lín. 24: “y sus acciones”	“y sus acciones”
P. 558, lín. 3: “por otra parte, también”	“por otra parte también”
P. 563, 2º par., lín. 5: “hasta 1935”	“hasta 1937”
P. 581, libro MORAN: “crítica a de”	“crítica de”
P. 581, 1º libro NACİ: “ <i>Değişme</i> ”	“ <i>Değişme</i> ”
P. 585, 1º libro TEKELİ: “maquinas”	“máquinas”
P. 587, Y. KEMAL: “UNESCO, 1998”	“UNESCO, 1997”

P. 594:	“Alip Saip bey” <i>Donde DICE/ PONE</i>	“Ali Saip bey” <i>Debería DECIR/ PONER</i>
P. 595:	“arzulhaci”	“arzuhalci”
P. 595:	“Babaîler”	“Babaî”
P. 597:	“dava vekilliği”	“dava vekili”
P. 599:	“Gominis İman”	“Gominis İmam”